UNA INTRODUCCIÓN
AL
ANTIGUO TESTAMENTO

UNA INTRODUCCIÓN
AL
ANTIGUO TESTAMENTO

Por
EDWARD J. YOUNG

Profesor de Antiguo Testamento en el
Seminario Teológico Westminster

Publicada y distribuida por T. E. L. L.
P.O. Box 6219
Grand Rapids, Mich. 49506 USA

Revised edition, March 1960
Reprinted, June 1963
Revised edition completely reset May 1964
Fourth printing, June 1969
Primera Versión en Español, 1977

Con Permiso de
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
Grand Rapids, Michigan

CONTENIDO

PARTE III: LOS HAGIOGRAFOS

PREFACIO

Antes de comenzar, convendría decir algo acerca del alcance y propósito del presente libro. No pretende ser una Introducción General al Antiguo Testamento, sino más bien una Introducción Especial. Tampoco trata de agotar el campo en esta materia, pues el asunto en cuestión es tan vasto, que no puede estudiarse completa y adecuadamente dentro de los límites de un solo libro. Por lo tanto, el presente estudio sólo se limita a considerar aquellos aspectos más fundamentales de la Introducción Especial. Es por ello que será a las características literarias de los libros del Antiguo Testamento a las que daremos énfasis en estas páginas. ¿Cuál es la naturaleza de estos libros? ¿Se trata de una recopilación fragmentaria heterogénea, escrita en distintas épocas, y finalmente arreglada por editores o redactores? o, ¿como este volumen trata de demostrar, es una unidad literaria que presenta una armonía intrínseca y una correlación fundamental?

Como la consideración de estas preguntas, cuya respuesta correcta resulta de tanta importancia para el bienestar de la Iglesia de Jesucristo hoy en día, ha sido necesario omitir el examen de otros problemas que no son de valor inmediato en relación con el propósito de este volumen. Así, por ,ejemplo, no se ha mencionado realmente casi nada acerca de cronología y arqueología pues tales temas - como la fecha en que se efectuó el éxodo - son indudablemente atractivos, pero no caen directamente dentro de la esfera de esta obra. Los descubrimientos en Nuzu han sido mencionados, sólo porque en opinión del autor nos ayudan para rebatir el punto de vista del carácter del Génesis, defendido por Julio Wellhausen. Tampoco he dedicado mucha atención al

asunto de interpretación, a menos que, como en el caso de Job y el Cantar de los Cantares, tal cosa ayudase el entendimiento de la estructura del libro mismo; y he dicho poco sobre el problema de la identidad del Siervo del Señor en la profecía de Isaías.

Las breves referencias sobre el canon que se encuentran en la página se incluyen allí para que el lector pueda comprender más claramente la actitud adoptada aquí hacia el Antiguo Testamento. Las referencias textuales se omiten en su mayor parte porque me parece que el asunto del texto es de tan vasta importancia que requiere un volumen en sí mismo. El discutir asuntos textuales en una forma precipitada no es de mucha ayuda, por lo tanto me pareció mejor omitirlos; pues de no ser así, el tamaño del libro hubiera crecido demasiado. La necesidad inmediata de la Iglesia es la de un conocimiento del *contenido* de las Sagradas Escrituras. Las observaciones juiciosas de Keil son apropiadas aún hoy en día: "Y a pesar de que, es cierto, que es una gran ventaja establecer una comparación cuidadosa y sin prejuicios entre el texto del hebreo y las versiones antiguas, y también entre el contenido y el espíritu de los escritos históricos del Antiguo Testamento, y la forma en la cual la historia hebrea fue tratada después tanto por judíos como por samaritanos, hasta donde sea preciso para confirmar con ambas la teología y la iglesia en su creencia en la integridad y autenticidad de nuestros libros canónicos; y aún así, la gran necesidad de nuestra iglesia, en el día de hoy, es una comprensión clara del Antiguo Testamento, en su plenitud y pureza, para que el Dios de Israel pueda ser otra vez reconocido universalmente como el Dios eterno, cuya fidelidad es inmutable, el Dios verdadero y viviente, que llevó a cabo todo lo que hizo por Israel para nuestra instrucción y salvación, habiendo escogido a Abrahán y su simiente para ser su pueblo, para conservar sus revelaciones, para que de él, el mundo entero pudiera recibir la salvación y en él todas las familias de la tierra fueran bendecidas". (Prefacio *a Josué,* E. T. pp. v, vi).

Este libro es el resultado de una serie de cuarenta artículos sobre Introducción al Antiguo Testamento que aparecieron durante 1947-1948 en el *Southern Presbyterian Journal.* Esta serie fue el producto de una sugerencia hecha por el Rev. Juan R. Richardson de Atlanta, Georgia. He utilizado estos artículos libremente al preparar estas páginas y a menudo los he citado. Es un placer hacer público mi reconocimiento al *Journal* y también a su editor, el Rev. Enrique B. Dendy, por el permiso para usar así estos artículos.

El acceso al Antiguo Testamento adoptado en estas páginas, se expresa en aquellas palabras de las Sagradas Escrituras que usó Wilhelm Moeller .como

lema para su *Introducción,* "No te llegues acá: quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar en que tu estás, tierra santa es". (Ex. 3:5). Este versículo efectivamente acaba con el llamado método "científico", el cual asume que el hombre puede tener acceso a los eventos del universo incluyendo la Biblia, con una mente imparcial, y pronunciar un juicio justo sobre ellos. Es tiempo que dejemos de llamar "científico" a tal método. No es científico, porque no toma en consideración todos los datos, y el hecho principal que pasa por alto es el de Dios y su relación al mundo creado por El. A menos que primero pensemos correctamente en Dios, estaremos en un error básico para considerar todo lo demás.

Al acercarnos a la Biblia, por tanto, necesitamos recordar que es "tierra santa". Necesitamos acércanos a ella con corazones humildes, listos para escuchar lo que el Señor, Dios, dice. La historia variante de la crítica negativa no es sino una evidencia más, de que a menos que nos acerquemos a la Biblia con una actitud receptiva, dejaremos de entenderla. Tampoco es necesario que nos avergüence reconocer que las palabras de la Escritura son de Dios. Porque estas palabras resplandecen con la gloria de la majestad divina. El esfuerzo de explicarlas como algo menos que divino, es uno de los más grandes fracasos que jamás ha figurado en la historia del pensamiento humano. ¡Cuánto valor nos debe infundir este hecho! ¡Cómo debemos agradecer a Dios día tras día, que, como Warfield admirablemente ha dicho, El, "nos ha amado de tal manera que nos da un legado tan puro de su voluntad, - dado por Dios en todas sus partes, aunque fundido en las formas del lenguaje humano, - infalible en todas sus declaraciones, - ¡divino hasta la última partícula! Estoy lejos de sostener que sin tal inspiración no existiría el cristianismo. Sin ninguna inspiración hubiéramos podido tener cristianismo; sí, y los hombres todavía pudieran haber oído la verdad, y a través de ella haber sido revividos y justificados y santificados y glorificados. Las verdades de nuestra fe hubieran permanecido históricamente comprobadas y verdaderas para nosotros - tan generoso ha sido Dios en su cuidado alentador - aunque no tuviéramos Biblia; y a través de esas verdades, la salvación. ¡Pero de cuántas incertidumbres y dudas seríamos víctimas! - ¡A cuántos refugios, todos ellos refugios de mentiras, nos veríamos arrastrados! Consideremos a quienes han perdido el conocimiento de esta guía infalible: veámosles hacer patente la necesidad más apremiante del hombre inventando para sí una iglesia infalible, o hasta un papa infalible. La revelación no es sino revelación a medias, a menos que esté infaliblemente comunicada; y está comunicada a medias a menos que esté infaliblemente inscrita. Los

paganos en su ceguedad son nuestros testigos de lo que sucede con una revelación no inscrita. ¡Bendigamos a Dios, entonces, por su Palabra inspirada! ¡Y que El nos conceda siempre poder estimarla, amarla, venerarla y conformar a ella toda nuestra vida y pensamiento! Así podremos encontrar seguridad para nuestros pies y confianza pacífica para nuestras almas" *(La Inspiración y Autoridad de la Biblia,* 1948, pp. 441-42).

Al preparar esta obra he procurado tener debidamente en cuenta lo que ha sido escrito en Introducciones modernas basadas sobre un punto de vista hostil a la que aquí se adopta. He tratado de prestar atención benévola a la que ha sido escrito por Aage, Bentzen, Eissfeldt, Cornill, Sellin, Oesterley y Robinson, Driver, Pfeiffer y otros. Debo reconocer la deuda tan tremenda que debo a sus escritos. Al mismo tiempo he consultado escritores antiguos, tales como Eichhorn, Michaelis, De Wette, Ewald, Hitzig, y otros; y estoy impresionado por la igualdad monótona del juicio contrario a la Biblia. Los argumentos que Eichhorn, De Wette, Bertholdt, von Lengerke, y otros opusieron hace mucho, son más o menos los mismos que aparecen en las más recientes introducciones. Este hecho, porque es un hecho, ha fortalecido en mí la convicción de que la llamada escuela de crítica moderna está basada sobre ciertas presupocisiones filosóficas que desde el punto de vista cristiano son negativas en carácter y revelan un concepto completamente inadecuado de Dios y su revelación.

Por esta razón yo veo con dolor la influencia cada vez más grande de la última fase de la escuela moderna, comúnmente conocida como *Formgeschichte,* pero más adecuadamente designada como el "estudio de la historia y tradición". Esta fase de la crítica es también un verdadero aliado de todo el movimiento neoortodoxo; y la neoortodoxia, con su débil concepto sobre la Biblia, es en mi opinión una enemiga de la verdadera exégesis y del estudio bíblico.

La neoortodoxia ofrece un dualismo en el hecho que hace una distinción entre lo histórico y lo suprahistórico o supratemporal. En este último campo coloca todas las grandes verdades del cristianismo. La caída del hombre, por ejemplo, de acuerdo con la neoortodoxia no se llevó a cabo en realidad sobre este mundo en un día determinado en la historia. Más bien, se nos dice, es una idea que pertenece al campo suprahistórico. Estos puntos de vista por lo general se presentan en terminología ortodoxa, pero una vez despojados de sus ropas bíblicas y lenguaje cristiano permanecen solamente como un árido dualismo. El mundo supratemporal de algunos escritores modernos posee un fuerte parecido al mundo numenal de Emmanuel Kant. En realidad, son parientes cercanos: es

el antiguo campo del mito y la leyenda. Las ideas del cristianismo están presentes, pero las realidades han desaparecido. Este es un cristianismo "sombra" o "fantasma"; no es el cristianismo verdadero. Por su aceptación de las Escrituras como una revelación divina objetivamente dada, el presente volumen trata de hacer su parte para detener el progreso de esta última forma de crítica.

En una obra de esta naturaleza es necesario declarar puntos de vista de una manera concisa. A menudo sólo puede darse una conclusión mientras que es necesario omitir las razones que han producido esta conclusión. La cortesía hacia algunos puntos de vista opuestos, algunas veces tal vez parezca demandar una discusión más extensa de ciertas materias. Sin embargo, la naturaleza de esta obra y la necesidad de no extender indebidamente su tamaño, me han obligado a ser conciso. No obstante, me he esforzado por ser exacto y justo para representar aquellos puntos de vista a los cuales me opongo.

Al final de la discusión de cada libro del Antiguo Testamento hay una sección que llama la atención hacia la literatura pertinente del libro en cuestión. El propósito de estas secciones no es dar una lista completa de libros y artículos - para lo cual no estoy capacitado - sino solamente presentar algunas obras que son indispensables para un estudio serio de tal libro en particular y que guiará al estudiante a investigaciones más extensas. No pido disculpas por incluir citas de tantas obras alemanas. Al estudiante serio no le conviene descuidar lo que se ha escrito en alemán, y espero que lo que aquí he mencionado servirá de ayuda para aquellos que quieran estudiar más.

Quien trata de escribir una Introducción descubre inmediatamente cuán grande deuda tiene para los demás. En esta obra he tratado de reconocer específicamente tal deuda dondequiera que ha sido necesario. Sobre todo me siento obligado para con mi antiguo maestro, el Dr. Oswald T. Allis, quien ha influido profundamente sobre mis puntos de vista acerca del Antiguo Testamento. Otros para quienes también tengo deuda de gratitud por su enseñanza, son el Dr. José Reider, Gurdon Oxtoby, Allan A. MacRae, Albrecht Alt, Joachim Begrich, Karl Elliger, y el finado Dr. H. H. Powell. Deseo expresar mi gratitud a los editores, la compañía Wm. B. Eerdmans, por su paciencia en esperar el original de la obra, y por darme completa libertad para llevar a cabo el trabajo. Por último, estoy profundamente obligado con la Srta. Ruth Stahl por ayudarme a preparar el original y a la Sra. Meredith G. Kline por los dos esquemas que aparecen en el volumen.

octubre 1, 1949

-E.J.Y.

ABREVIATURAS

American Journal of Semitic Languages.

APB	Cuillermo F. Albright, *The Archaeology ofPalestine and the Bible.*
BA	*The Biblical Archaeologist.*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BTS	*Biblical and Theological Studies,* por los Miembros del Cuerpo Docente del Seminario Teológico de Princeton, 1912
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	*Beiheft; Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CD	Eduardo J. y oung, *The Prophecy of Daniel:* A C*ommentary*
CH	Carpenter and Harford, *The* C *omposition of the Hexateuch*
DFC	A.C. Welch, *Deuteronomy: The Framework of the Code*
DGP	E. c. Hengstenberg, *Dissertations on the Genuineness of the Petateuch*
EQ	*The Evangelical Quarterly*
FAP	Oesterley, A *Fresh Approach to the Psalms*
FB	O.T. Allis, *The Five Books of Moses*
FSAC	Cuillermo F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*
HCP	Cuillermo H. Creen, *The Higher Criticism of the Pentateuch*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	*The* 1 *nternational Critical* C *ommentary*
IOT	R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia*
IW	*The Infallible Word.*
JBL	*The journal of Biblical Literature*
JJ	J. Garstang, *joshua-judges*
JQR	*The* j *ewish Quarterly Review*
JTS	*The journal of Theological Studies*
LAP	J. Finegan, *Light from the Ancient Past*
LOT	S.R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*
OR	Oesterley and Robinson, *Introduction to the Old Testament*

OSJ	N. Glueck, *The Other Side of the jordan*
PG	Migne, *Patrologia Graeca*
PL	Migne, *Patrologia Latina*
POT	J. Orr, *The Problem of the Old Testament*
PrG	*The Presbyterian Guardian*
PRR	*The Presbyterian and Reformed Review*
PTR	*The Princeton Theological Review*
RB	*Revue Biblique*
RJ	N. Glueck, *The River jordan*
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments*
SI	E.J. Young, *Studies in Isaiah*
ThR	*Theologische Rundschau*
TTP	*Tractatus Theologico-Politicus*
WThJ	*The* Westminster *Theological journal*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift für die deutschen morgenländischen Gesellschaft*
AV	Authorized Version
ET	English translation
Intro.	Introducción
LXX	La Septuaginta
nd	sin fecha
NT	El Nuevo Testamento
OT	El Antiguo Testamento
RV	Versión Revisada
WC	Confesión de Fe Westminster

CAPITULO UNO

ESTUDIO DE LA INTRODUCCION BIBLICA

¿Qué es Introducción Bíblica?

La palabra “introducción” se deriva del Latín *introducere* (guiar, introducir) y denota la acción de traer o guiar. También implica la iniciación en el conocimiento de una materia y se refiere particularmente al material que abre el camino para el estudio de alguna materia física.

En su sentido más amplio, el término “Introducción Bíblica” se refiere a todos aquellos estudios y disciplinas que son preliminares al estudio del contenido de la Biblia. Sin embargo, se ha llegado a usar este término en un sentido mucho más restringido. Se le puede considerar como una palabra técnica y como tal se obtuvo de Alemania donde en tiempos relativamente recientes se comenzó a usar como una designación de ciertos estudios preparatorios y preliminares a la interpretación de la Biblia.[1] Es precisamente en este sentido que se utiliza la palabra en este libro. La Introducción Bíblica es entonces, *aquella ciencia o disciplina que* es *preliminar al estudio* e *interpretación del contenido de la Biblia.* Algunas veces se le designa con el nombre de “Isagoge”.

La introducción como disciplina, pertenece al departamento del estudio teológico que podemos designar como Bibliológico, ya que tiene que ver directamente con las Sagradas Escrituras.[2] Además está dividida en dos partes, General y Especial. La Introducción General tiene que ver con los tópicos que se relacionan con toda la Biblia, como por ejemplo el canon y el texto. La Introducción Especial, por otra parte, trata de materias que se refieren a partes separadas o libros individuales de la Biblia por lo que, trata tales asuntos como unidad, autografía, fecha, autenticidad y carácter literario. Con la excepción de algunas observaciones iniciales, la presente obra se limitará al asunto de la Introducción Especial.

HISTORIA DEL ESTUDIO DE LA INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

I. *El Período de la Iglesia Primitiva*

Los Padres de la Iglesia Primitiva no se preocuparon con asuntos tales como una Introducción científica. Sus mentes se ocuparon más que nada en la exposición del contenido de las Escrituras y en formular la doctrina. Sin embargo a veces, se vieron obligados a v91ver su atención para considerar la Introducción. Cuando por ejemplo, Porfirio atacó el libro de Daniel y declaró que era falsificado, Jerónimo estaba listo con una respuesta, pero esta repuesta fue escrita sencillamente en relación con propio comentario y no como una Introducción formal al Libro de Daniel.

El primer intento de una Introducción lo encontramos probablemente en los escritos de Agustín, *"De Doctrina Cristiana".* Esta obra contiene valiosa información sobre el asunto de interpretación y Agustín mismo habla de ello como *"praecepta tractandarum scripturarum."* En los primeros dos libros, Agustín presenta y desarrolla las características de la correcta interpretación de la Biblia. De considerable interés e importancia es su refutación de los Donatistas y sus falsos puntos de vista sobre determinada materia, como por ejemplo, la innecesaria importancia que daban a la Septuaginta. Entre estos Donatistas había un Ticonio Afer quien poco antes había escrito una obra presentando siete reglas que creía eran necesarias para comprender las Escrituras. La refutación de Agustín a estos principios erróneos es muy valiosa.

Jerónimo, al oponerse a Rufino, habló acerca de ciertos principios de interpretación. Su obra, intitulada *Libellus de optimo interpretandi genere,* es sin embargo, muy inferior a la de Agustín.

El primer uso conocido del término "Introducción" aparece en *Eisagoge eis tas theias graphas* (Introducción a las Santas Escrituras) escrito por un tal Adrián de quien se sabe poco. Adrián discute primero las características del idioma de las Escrituras, tales como antropomorfismos y antropopatismos, expresiones peculiares, metáforas, etc., y después considera la estructura de las Escrituras. Hace una distinción entre la forma histórica y la profética y clasifica

esta en palabras, visiones y acciones simbólicas. Por último presenta ciertas observaciones sobre interpretación.

En el siglo VI el obispo africano Junilio escribió dos libros, *De partibus legis divinae,* en el cual trató de clasificar el idioma de las Escrituras e inculcar su comprensión más metódica.

De particular interés fue la obra de Magno Aurelio Casiodoro (murió aproximadamente en 562 de nuestra era) quien escribió dos libros, *De institutione divinarum scripturarum,* en los cuales mencionó ideas para la comprensión de la Biblia y dio instrucción es para copiar manuscritos. Especialmente en los capítulos 12-15, discute el canon y el estudio del texto; de otra manera su obra es más o menos una Introducción a la teología.

Podemos mencionar dos obras más, el *Prolegomena* de Isidoro ¿Hispaleno? y sus declaraciones preliminares *"de libris canonicis et non canonicis"* las cuales se encuentran en la *Postilla Perpetua* de Nicolás de Lyra (murió en 1340).

Todas las obras arriba mencionadas fueron escritas bajo la influencia de y en común acuerdo con la tradición dominante de la Iglesia. Por esta razón tienen un carácter más o menos teológico. Posiblemente a la obra de Junilio se le puede considerar como una excepción, porque contiene algunos pensamientos de naturaleza independiente y estos se deben a la influencia de cierto sacerdote de la escuela de Nisibis, llamando Pablo. No debemos pensar, sin embargo, que estas primeras obras no fueron eruditas. Sin duda lo fueron, pero la razón por la que no trataron las preguntas y problemas que encontramos hoy día en Introducciones al Antiguo Testamento es que estos problemas en su gran mayoría no habían surgido aun. (Ver en pp. 115-122 una investigación de la crítica primitiva de la Biblia).

II. *La Reforma y los años Subsecuentes*

El fin del período medioeval presenció cambios de gran trascendencia aún en el estudio de la Introducción Bíblica. En 1536 el *Isagoge ad sacras litteras* de Santes Paginus había aparecido en Lyon, Francia y era una obra de carácter bastante medieval. Muy diferente, sin embargo, fue la *Biblioteca Divina (Biblioteca sacra)* de Francisco Sixto de Sierra que fue publicada en 1566, la cual a través de publicaciones continuas, siguió ejerciendo una vasta influencia. En este libro se hace un esfuerzo por presentar una historia de la literatura

bíblica y poner particular énfasis sobre la historia de la interpretación.

Una fase del texto hebreo que hasta ese tiempo había sido ignorado casi totalmente, se presentó prominentemente al aparecer en 1624 *Arcanum Punctationis revelatum,* de Ludwig Cappellus. Este autor mostró que los puntos de las vocales en el texto no eran originales, sino de un origen posterior. En esta opinión estuvo respaldado por J. Morinus, mientras que el punto de vista opuesto lo defendieron los dos Buxtorfs, padre e hijo.

En 1627 Rivetus, el erudito protestante, publicó una Introducción a toda la Biblia. Su punto de vista sobre inspiración era tan elevado que consideraba carente de todo significado cualquier discusión de los asuntos de la Introducción Especial. Otro que mantenía también un elevado punto de vista sobre la inspiración de las Escrituras, fue el Superintendente General Luterano de Friesland de Oriente, Michael Walther, quien parece haber sido el primero en establecer una distinción clara entro la Introducción General y la Especial. Por tanto a su obra *(Officina biblica noviter adaperta,* 1636) se le puede considerar como la primera Introducción en el sentido moderno de la palabra.

El profesor de Teología en Zurich, J. H. Hottinger, publicó en 1649 su *Thesaurus Philologicus seu Glavis* en el cual dijo mucho acerca de los manuscritos de la Biblia, cada uno de los libros, comentarios y versiones. Hottinger estaba bien familiarizado con la literatura Arábica y Rabínica, y conservó innumerables extractos de esas fuentes, dadas en las palabras de los autores originales. De aquí que su *Thesaurus* sea de gran valor, aún en el día de hoy.

En las subsecuentes décadas, un antiguo estudiante de Buxtorf, creyente en la fe Reformada y profesor de hebreo en Utrecht, llamado Juan Leusden, publicó dos importantes libros. El primero de estos *(Philologus Hebraeus,* 1657) trata acerca del canon y el texto del Antiguo Testamento, y el segundo (Philologus Hebraeomixtus, 1663) discute en su mayor parte varias traducciones.

De particular importancia fue la aparición en el año de 1657 de la famosa Biblia Políglota editada por el Obispo de Chester, Brian Walton. Tan valiosos fueron los prolegómenos de Walton, que Heidegger los publicó separadamente (1673). Discuten con gran cuidado el texto y los manuscritos del Antiguo Testamento, y sirven como un excelente manual a la Introducción General.

Debemos de hacer mención asimismo de Agusto Pfeiffer, quien editara la bien conocida Crítica Sacra (1680), una verdadera mina de información sobre el texto y las traducciones de la Biblia, así como Juan Heinrich Heidegger, quien

en 1681 editó su *Enchiridion Biblicum.*

Del breve estudio anterior habrá quedado en claro que la Reforma sacó a luz la importancia de estudiar el texto hebreo original. Esto fue una enorme ventaja. Los grandes reformadores Lutero y Calvino, estudiaron hebreo y sin duda hicieron mucho por estimular su estudio. De aquí que las obras sobre Introducción que provienen de este período y poco tiempo después, revelan un profundo interés en el importantísimo asunto del texto. En la opinión de este escritor, algunas de estas obras revelan también un profundo conocimiento de los problemas relacionados con tal estudio. Como Haevernick dijera: “Algunas porciones de Introducción General, tales como la historia del Texto, fueron cultivadas por estos teólogos del siglo XVII con los más felices resultados” (Intro. ET, p. 10). En la providencia de Dios, la Reforma fue la causa de un verdadero progreso en el estudio de la Introducción al Antiguo Testamento.

III. *El Nacimiento de la Crítica Moderna*

Después de la Reforma aparecieron puntos de vista filosóficos que eran en sí mismos, hostiles al sobrenaturalísimo del cristianismo revelado. Algunos de éstos se expresaron en el *Leviathan* de Tomás Hobbes (1651), el deísta inglés. Hobbes en sus obras, atacó algunas de las tradiciones de el origen y fecha de ciertos libros del Antiguo Testamento. Basado también sobre ciertos principios antisobrenaturalistas parecidos, estaba el *Tractatus Theologico-Politicus* de Benedicto Spinoza (1670).

A estas obras siguió la extensa *Histoire Critique de Vieux Testament* de Ricardo Simón (1678), un sacerdote Católico Romano. Simón nació en Dieppe en 1638, y por algún tiempo fue profesor de Teología en Juilly.

En su primera sección de su *Historia* Crítica, Simón discute la edad de varios libros, en especial los del Pentateuco. Afirma que el Pentateuco en su forma actual, no puede ser la obra de Moisés, y considera los libros históricos como extractos de los anales públicos.

Las últimas dos secciones o libros, como Simón las llama, contienen mucha información valiosa, y sus declaraciones sobre los expositores de su tiempo son de importancia. Simón es algunas veces injusto hacia los escritores protestantes, aunque también critica la Vulgata.

Bossuet, obispo de Condum, condenó esta obra, y por tanto fue destruida. Sin embargo, se volvió a imprimir, considerándose que la mejor edición fue la

que Simón mismo supervisó (bajo el disfraz de teólogo protestante) y publicó en Rótterdam en 1685.

Era de esperarse que la obra de Simón levantara oposición. Algunas de sus declaraciones acerca del texto de las Escrituras eran, sin ninguna exageración, muy indiscretas, Por ejemplo, afirmó que la religión cristiana podía haberse mantenido por medio de la tradición sin ningunas Escrituras, y que no tenía ninguna importancia si el texto de las Escrituras hobiera sido preservado inadecuadamente o no, ya que se podía recurrir a éste solamente cuando estaba de acuerdo con la doctrina eclesiástica.

Entre las contestaciones dadas a Simón había una de Ezequiel Spanheim, quien expresó dudas sobre de la autenticidad de los puntos de vista de Simón sobre los libros históricos. De particular importancia, sin embargo, fue la obra de Juan Clericus (Le Clerc), *Sentiments de quelques Théologiens de Hollande sur l´Histoire Critique du V. T. par* R. *Simón* (1685), en la cual su autor, un profesor arminiano de Ámsterdam, atacaba a Simón por tratar a los escritores protestantes injustificadamente. Le sin embargo, daba una fecha para el Pentateuco y los libros históricos, posterior aún a la dada por Simón. Simón contestó con vehemencia y pasión.

El camino quedaba ahora abierto para la introducción de dudas acerca de la integridad de las escrituras del Antiguo Testamento. Hobbes y Spinoza claramente escribieron bajo la influencia de la filosofía no cristiana y Simón, aunque era Católico Romano, sin embargo escribió desde el punto de vista que aun los católicos consideran que es hostil a su propia opinión.

Quedaba aún vida y vigor en la iglesia protestante, sin embargo, y en su divina voluntad el Señor levantó a un fuerte soldado de la Fe. Se llamaba Juan Gottlob Carpzov, profesor de hebreo en Leipzig quien publicó dos obras extraordinarias: *Introductio ad Libros Canónicos* (1714-21), y *Critica Sacra* (1724). Los escritos de Carpzov son apologéticos y sirven para descubrir las opiniones de Spinoza, Le Clerc, Simón y otros. Pero también contienen una profunda comprensión de la naturaleza de la Introducción, y Haevernick se ha referido a ellos acertadamente como “una obra maestra de la ciencia protestante”. (op cit., p. 12).

La obra de Simón rindió fruto en los escritos de J. S. Semler, profesor de teología en Halle (muerto en 1791), fue quien desarrolló los principios presentados por Simón con un espíritu definitivamente negativo. Parece haber estado de acuerdo con el deseo de considerar a la mente humana como una ley en sí misma. Pero aun cuando minó puntos de vista conocidos, no tuvo nada

positivo que ofrecer en su lugar. Se puede aliticar su obra como de tendencia destructora.

Una rebelión parcial a esta posición apareció en la obra del poeta Juan Gottfried Herder (que murió en 1803). Herder poseía cierto gusto por la belleza literaria del Antiguo Testamento, y esto trató de comunicarlo en sus escritos. El, sin embargo, estaba muy alejado del verdadero espíritu religioso de las Escrituras. Sus ideas las propagó Juan Gottfried Eichhorn, quien preparó una *Introducción al Antiguo Testamento* (1780-83). En lo general, Eichhorn mantenía los mismos puntos de vista tradicionales, aunque influyó en él la ola creciente de la crítica. Trató de llamar la atención a la belleza literaria del Antiguo Testamento, pero no manifestó un auténtico entendimiento de su carácter sobrenatural. Por tanto, la obra de Eichhorn contribuyó a que se considerara a las Escrituras, más y más, como únicamente la literatura nacional de los hebreos, y se descuidó aún más el estudio de las Sagradas Escrituras con tal carácter.

Algo parecida fue la labor de J. D. Michaelis (1787). Sin embargo, no terminó su obra - consideró solamente la introducción al Pentateuco y a Job. Los comentarios que Haevernick hace son definitivos (op. cit., p. 14): "Por lo que toca a profundidad y erudición, J. D. Michaelis fue el único hombre que se podía enfrentar a Eichhorn en este campo; pero fue inferior a este último en gusto y cultura, y deseaba un sentido vivo, y penetrante de las verdades interiores de las Escrituras".

IV. El Siglo Diecinueve

Para poder apreciar correctamente la actitud hacia la ciencia de la Introducción al Antiguo Testamento que apareció en el siglo XIX es necesario entender algo del espíritu de aquella época y los movimientos filosóficos que entonces existían. El siglo XVII había presenciado el levantamiento de una exaltación de la razón humana.[3] Durante la Reforma, surgió una rebelión contra la autoridad arrogante de la Iglesia Católica Romana, y ahora los hombres se rebelaban también contra la autoridad de la misma Biblia. A esta edad se le conoció como la edad de la Cultura. Immanuel Kant habló de esa fase de la Cultura que se conoce con el nombre de Neología, como el éxodo del hombre de su propia minoría. estorbosa.[4]

El término "Cultura", sin embargo, cuando se juzga desde el punto de vista

cristiano, es absolutamente erróneo, Si el hombre es criatura de Dios, se deduce que puede ser libre y culto sólo cuando actúa de acuerdo con la revelación que Dios le ha dado. El rechazar la revelación externa y considerar la mente humana como una ley a sí misma no es hacerse culto, sino caer en la más enorme de las decepciones. Ya que el hombre ha sido creado por Dios, no puede vivir sin Dios. El enaltecer la razón humana, como si fuera el árbitro final de todas las cosas, es en realidad sustituir la criatura por el Creador.

El siglo XIX sufrió grandemente debido a la aridez de la filosofía y teología del siglo XVIII. De allí que muchas Introducciones de este siglo se escribieron bajo la suposición que el Antiguo Testamento era sólo un libro humano y debía ser tratado como otros libros humanos. Ya que tenemos la intención de hablar muy detalladamente del desarrollo de la crítica del Pentateuco durante el siglo XIX, por ahora no haremos otra cosa que llamar la atención a algunos de los más sobresalientes escritores de Introducciones de este período.

(1) Wilhelm Martín Lebrecht de Wette (1780-1849) acometió un ataque vigoroso contra los puntos de vista tradicionales acerca de los autores de los libros del Antiguo Testamento. Escribió su obra desde un punto de vista racionalista, y en cierto sentido fue negativo en sus conclusiones.

(2) Heinrich Ewald (que murió en 1875), rechazó, como De Wette, puntos de vista tradicionales. Sus escritos sin embargo, tuvieron un carácter positivo y procuró suplir otro juicio. Ewald se puede decir que fundó una escuela, la cual también está representada hasta cierto punto en las obras de Ferdinand Hitzig.

(3) Ernesto Wilhelm Hengstenberg, H. Ch. Haevernick, y C. F. Keil protestaron contra los tratamientos "críticos" del Antiguo Testamento. Estos hombres eran eruditos fieles que escribieron con un gran respeto por la integridad y seguridad de la Biblia. Sus escritos han tenido una gran influencia, especialmente en Inglaterra y Estados Unidos.

(4) Federico Bleek (1793-1859), un antiguo alumno de de Wette, Neander, y Schleiermacher, escribió una Introducción meditativa. Su obra apareció en 1865, y se tradujo al inglés la segunda edición que fue publicada en 1869 *(An Introduction to the Old Testament,* 1869, traducida por G. H. Venables). Contiene mucho material útil que sirve para corregir la crítica extrema. Sin embargo, aún esta excelente obra, no es completamente satisfactoria, porque se deja llevar demasiado por la crítica negativa.

(5) K. H. Graf al principio dio expresión clara en la llamada escuela moderna. Esta escuela sin embargo, recibió un gran ímpetu e influencia a través de los trabajos de Julio Wellhausen y Abraham Kuenen. De allí que se le llame

comúnmente la escuela de GrafKuenen-Wellhausen. En inglés estuvo representada por las conferencias de Guillermo Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church* (1881). Esta escuela de pensamiento propone un desarrollo evolucionista en la vida religiosa de Israel. Concuerda muy bien con el punto de vista liberal del Nuevo Testamento y la escuela teológica de Ritschlian; descansa también en la posición filosófica de Hegel. Se mantiene en una antítesis muy definitiva contra la religión cristiana histórica.

(6) Samuel Rolles Driver (1891) escribió una de las más grandes obras sobre Introducción. En su mayor parte, este libro sigue los principios de la escuela de Graf-Kuenen-Wellhausen, pero está caracterizada por una sobriedad y una limitación singulares. A veces intenta seguir un curso intermedio y por eso es que ha ejercido una vasta influencia.

(7) La escuela crítica moderna, encontró oponentes aún entre aquellos que rechazaban el punto de vista tradicional cristiano del Antiguo Testamento. Tales como Eduardo Riehm *(Einleitung in das Alte Testament,* 1889) y en cierto sentido F. E. Koening *(Einleitung in das Alte Testament,* 1893) y W. W. Baudissin *(Einleitung in die Bücher des Alten Testaments,* 1901).

V. Las Sombras Amenazantes de la Noche

Es difícil definir el estudio de la Introducción durante el siglo XX. Una reacción contra ciertos principios del Wellhausenismo clásico, ha aparecido en los escritos de Herman Gunkel (1862-1932) y Hugo Gressmann (1877-1927). A estos dos eruditos probablemente siempre se les considerará como los dos principales exponentes de la escuela de crítica de causa. Gressmanny Gunkel han asestado en realidad un golpe severo contra ciertos principios de la escuela crítica moderna, por medio de un esfuerzo para descubrir la situación en la vida que demandaba declaraciones individuales y por medio de una comparación de la mitología antigua. Su influencia se ha extendido bastante y su posición ha recibido una expresión clásica en *Die Schriften des Alten Testaments* (1911).

También de importancia ha sido la traducción en inglés (1907) de la obra de Carlos Cornill llamada *Introduction* (la cual primero apareció en 1891). A Cornill se le puede considerar como un representante de la escuela de Wellhausen. El mismo punto de vista ha sido expresado en la obra de Harlan Creelman *(An lntroduction to the Old Testament Chronologically Arranged,* 1917). También se debe mencionar a Julio A. Bewer *(The Literature of the Old Testament,* 1912), quien también proclama el Wellhausenismo clásico.

El año de 1934 presenció la aparición de tres Introducciones, dos de las

cuales fueron muy parecidas en su naturaleza. Otto Eissfeldt *(Einleitung in das Alte Testament)* trata de clasificar la literatura del Antiguo Testamento dividiéndola en varias categorías *(Gattungen),* y se esfuerza por establecer el desarrollo (la prehistoria literaria) de los varios libros. La obra de Eissfeldt manifiesta grandemente la influencia de Wellhausen, y también la de la escuela de GunkelGressmann. Parece que no poseyó una concepción adecuada sobre la revelación, sino más bien considera la literatura del Antiguo Testamento como de origen humano únicamente.

Algo parecido a esto es el libro de W. O. E. Oesterley y Teodoro H. Robinson *(An Introduction to the Books of the Old Testament).*La característica más sobresaliente de esta obra es la atención que dedica a la estructura métrica en el Antiguo Testamento. Trata sin embargo, de explicar las Escrituras sólo como literatura humana, y esencialmente se adhiere al punto de vista de la escuela crítica dominante.

Completamente distinto es el libro de Wilhelm Moeller *(Einleitung in das Alte Testament).* Moeller cree en la integridad de las Escrituras, y presenta argumentos convincentes en defensa de su opinión. Su obra, aunque algo breve, sin embargo es de mucho valor.

Pero la más grande Introducción aparecida en el idioma inglés durante el presente siglo, es la de R. H. Pfeiffer *(Introduction to the Old Testament,* 1941). Este libro de Pfeiffer se caracteriza por su minuciosidad y cuidadosa erudición. Y todavía más, exhibe una sencillez que resulta sumamente agradable. Por ejemplo, a un escritor que está dispuesto a afirmar que tres de los escritos de más influencia en el Antiguo Testamento eran técnicamente fraudulentos (p. 745) vale la pena que se la oiga. Sin embargo, el libro es básicamente anticristiano; y sin duda sirve como una apologética para el punto de vista antiteísta.[5] Así por ejemplo, Pfeiffer escribe: “Esta teoría tradicional, el aceptar el libro (Daniel) al pie de la letra, necesariamente presupone la realidad de lo sobrenatural y el origen divino de las revelaciones que contiene. Milagros (como los descritos en Daniel) están fuera del campo de los eventos históricos….. La investigación histórica puede tratar solamente hechos autenticados que se hallan dentro de la esfera de las posibilidades naturales y necesita abstenerse de defender la verdad de eventos sobrenaturales. Lo que toca a la historia del libro de Daniel, es un artículo de fe, no una verdad científica objetiva….. En un estudio histórico de la Biblia, a las convicciones basadas en la fe se les debe juzgar sin pertinencia, como pertenecientes al conocimiento subjetivo más que al objetivo” (p. 755).

La sinceridad del autor al hablar tan claramente resulta admirable. La posición misma sin embargo, es básicamente anticristiana. A la vez sería probablemente correcto decir que sobre este punto de vista se basa todo estudio del Antiguo Testamento en nuestros días.

La Introducción danesa de Aage Bentzen (1941) fue traducida al inglés primeramente en 1948, y la segunda edición apareció en 1952. Esta magnífica obra ha puesto a nuestro alcance un estudio crítico histórico en inglés que dedica mucha atención a la investigación de las supuestas formas de la literatura del Antiguo Testamento.[6]

Se le da gran importancia al valor de la tradición oral, la cual supone el escritor cubría los libros del Antiguo Testamento. Este autor es el principal representante de la llamada escuela de Uppsala *(Gamla Testamentet, en traditions-historisk inledning,* I, 1945). Esta obra aún no ha sido traducida al inglés. (Ver en página 149 una discusión de este punto de vista).

En el año de 1945, se publicó en idioma Finlandés, una Introducción escrita por A. F. Puukko (Vanhan Testamentin johdanto-oppi). Presenta un estudio crítico-literario del Antiguo Testamento. Se publicó en 1949 una segunda edición revisada de la obra de Arturo Weiser llamada *Einleitung.* Esta obra, la cual expresa el punto de vista básico de Weiser, es un estudio de la tradición oral y de la literatura escrita, e incluye una discusión de la literatura apócrifa y pseudopigráfica.

En 1950 H. H. Rowley editó un volumen compacto llamado *The Growth of the Old Testament* en el cual se le da al escritor una declaración clara de la crítica literaria de los libros del Antiguo Testamento. En ese mismo año, apareció la octava edición de la obra *Einlei'tung* de Sellin; distinguiéndose particularmente por su tratamiento de los tipos literarios.

Una voz potente en defensa del origen sobrenatural y la absoluta integridad del Antiguo Testamento se dejó escuchar en 1952 con la aparición de una obra sumamente completa, *Oud Testamentische Kanoniek,* por G. Ch. Aalders. Este libro es por completo conservador, pero si manifiesta algunas tendencias, especialmente al discutir el Pentateuco y Daniel, las cuales, en opinión de este autor, tratan de modificar su básica posición conservadora.

De particular interés y valor es la obra *A Critical Introduction to the Old Testament* (1959), de G. W. Anderson. En este libro, el lector encontrará una discusión de las más recientes fases de la erudición del Antiguo Testamento. Lo mismo sucede en el caso de *A Light to the Nations* de Norman K. Gottwald (1959). Este último libro, es una historia interpretativa de Israel y de los escritos

del Antiguo Testamento, con presentación de los puntos de vista de la crítica negativa.

En los círculos Católico Romanos, se han publicado varias Introducciones de distintas calidades. *A Companion to Scripture Studies* (Vol. 11, 1942). por J. E. Steinmüller, está escrito desde un punto de vista conservador y perfectamente consciente del significado del Antiguo Testamento como una revelación divina especial. De naturaleza distinta es la *Introductio Specialis in Vetus Testamentum* por H. Höpfl (ed. rev. 1946). En algunos casos esta obra rechaza el punto de vista conservador sobre los autores de los libros bíblicos. De España salió una obra bastante popular por A. Ulecia, *Introducción General a la Sagrada Biblia* (1950). Una Introducción fuertemente conservadora es la de B. Mariana, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti* (1958). Con raras excepciones, Mariani defiende la paternidad literaria de Moisés sobre el Pentateuco.

Entre los escritores de la Iglesia Ortodoxa Oriental (Rumana), podemos mencionar la Introducción escrita en Rumano por V. Prelipcean, N. Neaga, y G. Barna (1955). Esta es una obra absolutamente conservadora y erudita.

Dos obras de la iglesia protestante representan el estudio conservador del Antiguo Testamento: *An Introductory Guide to the Old Testament* (1951) por Merrill Unger, la cual es de naturaleza popular y *Einleitung* (ed. rev. 1959) de Moller, escrita en alemán, la cual es una excelente declaración de la posición conservadora.

Como debemos considerar el Antigua Testamento

El breve estudio que acabamos de hacer, especialmente con respecto a los siglos XIX y XX, debe dejar en claro que se han hecho estudios de la Introducción desde distintos puntos de vista.

Ha habido quienes han propuesto un punto de vista demasiado inferior de las Escrituras. Las han considerado sólo una literatura nacional de los hebreos, una producción literaria puramente humana a la altura de otras producciones literarias de antaño. Esta posición no es satisfactoria, porque es un error básico. Considera a la Biblia sólo como un libro de origen humano, mientras que, en realidad, la Biblia es básicamente un libro de origen divino.

Hay aquellos que en su estudio de la Introducción, desean limitarse a sí mismos al elemento humano en la Biblia. Aparentemente creen que es posible descuidar por completo el asunto de la inspiración y divinidad de la Biblia, y

limitar su consideración a lo que se podría llamar un "método empírico científico". Que se nos permita decir categóricamente, que esto no se puede hacer a satisfacción, y que aquellos que adoptan tal método, se encuentran en acuerdo esencial con los que malamente afirman que la Biblia es un producto humano y nada más.

Por una parte, tal limitación no es científica. Un verdadero método científico de investigación toma en cuenta *todos* los hechos, y no se limitará de antemano a la sola consideración de aquellos que pueden ser comprendidos a través de los sentidos. ¿Por qué habremos de considerar como solamente legítimos aquellos hechos que se descubren por los sentidos?

Un verdadero método científico de estudio no se limitará en tal forma. En cualquier estudio provechoso de Introducción será necesario considerar todos los hechos, tanto el hecho de Dios y su revelación, como los llamados hechos empíricos. El no considerar *todos* los hechos es errar desde el principio.

También hay aquellos que aparentemente piensan que es posible acercarse a la Biblia con una actitud neutral. Su posición parece ser: "Estudiemos la Biblia como se estudia cualquier otro libro. Sujetémosla a las mismas pruebas a que sujetamos otros escritos. Si comprueba ser la Palabra de Dios, bien y bueno; pero si no, aceptemos la realidad". Esencialmente, esta posición no resulta distinta a las otras dos. La llamada actitud neutral hacia la Biblia, no es verdaderamente neutral, porque principia rechazando los elevados principios de divinidad que la Biblia hace, y asume que la mente humana puede actuar como juez de la revelación divina. Esto viene a ser, de hecho, colocar la mente del hombre como juez definitivo y punto de referencia en lugar de Dios mismo.

El punto de vista que se adopta en esta presente obra es que, el Antiguo Testamento es la Palabra del Dios de Verdad. También es obra de hombres. "... santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo". (II Pedro 1:21b). En su inescrutable sabiduría Dios escogió y preparó para la tarea de escribir a aquellos agentes a quienes el deseó revelar su voluntad. Después, en forma misteriosa, su Espíritu les inspiró de tal manera que cuando escribieron, aunque en un sentido estaban escribiendo ellos, era sin embargo precisamente lo que el Espíritu de Dios deseaba. A la Biblia por tanto, en un sentido se la puede considerar como un libro humano. Básicamente sin embargo, es divino, y Dios mismo es el autor.

¿Cómo podemos saber que la Biblia es la Palabra de Dios? Hay, por supuesto, muchas razones para creerlo. La Biblia misma testifica de su divinidad tan claramente que no hay excusa para el incrédulo. También lleva

sobre sí las marcas de esta divinidad. Su contenido entonces, -la gloriosa doctrina del Dios verdadero y viviente, el Creador del cielo y de la tierra, la caída del hombre en el pecado y la maravillosa redención que Dios ha traído al hombre - clara y convincentemente testifica de su origen divino. Lo mismo es verdad de todas sus otras "incomparables excelencias".[7] No tienen paralelo en ningún otro escrito, y manifiestan en forma convincente que la Biblia es en un sentido único la Palabra de Dios.

Sin embargo, lo que trae completa seguridad y persuasión de que las Escrituras son divinas, es la obra del Espíritu Santo de Dios testificando a nuestros corazones por medio de la Palabra. Dios nos declara que El es el autor de la Biblia. En palabras sencillas, creemos que la Biblia es de Dios, porque El nos lo ha dicho.[8] Sólo Dios puede testificar adecuadamente sobre lo que ha hablado.

Con respecto al Antiguo Testamento, debemos poner especial énfasis en la actitud y en las palabras de Jesucristo. Hay algunos que dicen que nuestro Señor se ajustó al pensamiento de su día. Cuando, por ejemplo, dijo que Moisés escribió de El, se nos dice que estaba solamente hablando de tal manera que sus contemporáneos le pudieran comprender. O también se argumenta que no deseaba juzgar ninguna de las controversias que hoy embarazan a aquellos que estudian el Antiguo Testamento.

Con estas dos actitudes nos encontramos en completo desacuerdo. Jesucristo es la Verdad, y cuando habló, habló palabras de verdad. Es cierto que en su naturaleza humana, el conocimiento de nuestro Señor estaba limitado, como se puede observar claramente en el pasaje de Marcos 13:32. Pero esto no quiere decir que estaba sujeto a equivocación. Como hombre, su conocimiento pudo haber estado limitado, pero hasta donde llegaba su conocimiento era verdad. Nuestro Señor no habló sobre aquellos asuntos que su naturaleza humana desconocía. Todo lo que habló era verdad. Si Cristo estaba equivocado en cuestiones de crítica y paternidad literaria, ¿cómo sabemos que no se equivocó al hablar de su muerte salvadora en Jerusalén? Si admitimos error en algún punto, tenemos que admitirlo dondequiera. En esta presente obra, aceptamos la autoridad de Jesucristo sin reservas. Creemos que no se equivocó al hablar de su muerte substitucionaria, y que no se equivocó al hablar de la naturaleza del Antiguo Testamento. ¿Qué fue entonces lo que Cristo Jesús tuvo que decir acerca del Antiguo Testamento?[9]

Es claro, para quien lee los Evangelios cuidadosamente, que Cristo Jesús, durante sus días en esté mundo, consideró el volumen de escritos conocidos

como el Antiguo Testamento como un todo orgánico. Para El, las Escrituras eran una unidad armoniosa que poseía un mensaje y un testimonio singular. Nada puede estar tan lejos de la verdad, como el que diga que Cristo veía las Escrituras como un grupo de escritos en conflicto unos con otros, y que no poseían ninguna relación en particular hacia sí mismos. Esto puede verse fácilmente si consideramos uno o dos pasajes pertinentes.

Cuando por ejemplo los judíos tomaron piedras para arrojarlas al Señor creyéndole culpable de blasfemia, El se opuso, apelando al Antiguo Testamento (com. Juan 10:31-36). En esta apelación, citó el Salmo 82:6, y asumió la verdad que se declara en el Salmo al declarar que "la Escritura no puede ser quebrantada". La fuerza de su argumento es muy clara, y la podemos parafrasear como sigue: "Lo que se declara en este versículo de los Salmos es verdad, porque este versículo pertenece a ese volumen de escritos que se conoce como las Escrituras, y las Escrituras poseen una autoridad tan absoluta que no pueden quebrantarse". Cuando Cristo utiliza aquí la palabra "Escrituras", El tiene en mente por tanto, no un versículo en particular de los Salmos, sino más bien el grupo completo de escritos de los cuales este versículo es una parte.

El hecho de que Cristo consideró las Escrituras como formando una unidad, también lo podemos ver en la ocasión de la traición en su contra. Reconoció la necesidad de su arresto y sus sufrimientos si las Escrituras se iban a cumplir (com. Mateo 26:54). Y en verdad le interesaba que las Escrituras se cumpliesen. El consideraba que era más importante que esto se llevara a cabo a que pudiera escapar del arresto. Por la forma como usa el plural, deja perfectamente en claro que existía un número de escritos, cada uno de los cuales tenía esto en común con los demás: que pertenecía a la categoría de Escritura y que tomados en conjunto, tenían referencia directa a los sufrimientos que el estaba a punto de padecer. Así pues, por su forma de hablar rinde testimonio al hecho que el Antiguo Testamento es un todo orgánico y también implica el acuerdo y armonía de todas sus partes.

Este testimonio de nuestro Señor acerca de la naturaleza del Antiguo Testamento, no es por ningún motivo un fenómeno aislado. Más bien, otros pasajes individuales ponen esto en claro (com. Mateo 21:42; 22:29; Marcos 14:49; Juan 6:45; 15:25), y más aún, sustenta todo el tratamiento que El hace de las Escrituras. Al tomar esta actitud, Cristo se pone directamente en contra de aquellos puntos de vista tan comunes en nuestros días, que consideran al Antiguo Testamento solamente como una colección de material heterogéneo, relacionado descuidadamente entre sí, una biblioteca más que un libro.

Sin embargo, no sólo consideró Cristo Jesús al Antiguo Testamento como un todo orgánico, sino que también creyó que, tanto como una unidad o en sus distintas partes, poseía una autoridad absoluta y final. Se podía apelar a las Escrituras como una autoridad final. Su declaración era terminante. Cuando las Escrituras hablaban, el hombre tenía que obedecer. Cuando por ejemplo, el tentador quería que el Hijo de Dios ordenara a las piedras hacerse pan, fue acallado con la declaración, "Escrito está". Esta apelación al Antiguo Testamento terminó el asunto. Lo que estaba escrito era para Cristo la voz decisiva.

Sin embargo, no solamente se le atribuía tal autoridad a las Escrituras como una unidad y a ciertos versículos o declaraciones en particular, sino también comprendía palabras sueltas y aún letras. Esto queda demostrado por una declaración tal como la siguiente: "Empero más fácil cosa es pasar el cielo y la tierra, que frustarse un tilde de la ley". (Lucas 16:17). En algunos casos Cristo basó su argumento únicamente en una palabra, como por ejemplo cuando argumentó contra los judíos, distinguió la palabra "dioses" en el Salmo 82:6. Si leemos cuidadosamente los evangelios, encontraremos que Cristo creía que las Escrituras del Antiguo Testamento poseían absoluta autoridad en todas sus partes.

¿Hay acaso algún método del cual podamos depender para determinar precisamente qué libros consideraba Cristo que pertenecía a la categoría de Escrituras? ¿No será posible que algunos libros a los cuales El dio su aprobación se hayan perdido irremisiblemente, mientras que otros que El no hubiera aprobado sean considerados ahora como parte del Antiguo Testamento?

Podemos decir con toda seguridad que Cristo reconoció como canónicos los mismos libros que componen hoy en día el Antiguo Testamento. Naturalmente que El no dejó una lista de estos libros, ni se refirió a cada uno de ellos expresamente; por tanto, es necesario buscar por otro lado la evidencia para respaldar nuestra declaración.

De las referencias que hizo nuestro Señor al Antiguo Testamento, es posible determinar qué tanto del canon reconoció. Se refirió al Antiguo Testamento innumerables veces, y la naturaleza de sus palabras a menudo aprueba no sólo el libro al cuál El se estaba refiriendo sino a toda la colección. La fuerza de esto nos impresiona cada vez más y más cuando notamos cómo Cristo tomaba de este y de aquel libro, declaraciones que respaldarían y darían énfasis a sus argumentos. Parece ser que su vida terrenal estaba empapada con las enseñanzas del Antiguo Testamento.

Sin embargo, hay un pasaje en particular, en el cual El nos da un indicio acerca del alcance del Antiguo Testamento en su día. Después de su resurrección dijo a sus acompañantes: "Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliesen todas las cosas que están escritas de mí en la ley de Moisés, y en los profetas, y en los salmos" (Lucas 24:44). Aquí reconoce claramente que el Antiguo Testamento está dividido en tres partes, y que las cosas que se escribieron en cada uno de estas partes, deben cumplirse. La expresión "ley de Moisés" se refiere por supuesto, a los cinco primeros libros de la Biblia; los "profetas" incluyen los libros históricos y los escritos de los grandes profetas. Por lo que toca a la identidad de estas dos divisiones, parece no haber duda.

¿Qué quiso decir Cristo, sin embargo, con "los salmos"? ¿Tuvo la intención de referirse a todos los libros de la tercera parte del canon, o estaba pensando únicamente en el libro de los Salmos? Creemos que la última alternativa es probablemente correcta. Aparentemente, Cristo distinguió el libro de los Salmos no tanto porque era más conocido y tenía más influencia de entre los otros libros de la tercera parte, sino porque en el libro de los Salmos se encontraban más profecías acerca de El. Este era el libro Cristológico *par excellence* de la tercera parte del canon del Antiguo Testamento.

La mayoría de los libros de esta tercera parte, no contienen profecías mesiánicas directas.[10] Por lo tanto, si Cristo hubiera usado una designación técnica para indicar esta tercera parte, hasta cierto punto, hubiera debilitado su argumento. Pero al referirse a los Salmos, dirige de inmediato la mente de sus oyentes a aquel libro en particular en el cual ocurren un mayor número de alusiones a El.

Esto no quiere decir necesariamente que Cristo no se refirió a las profecías mesiánicas que aparecen por ejemplo, en el libro de Daniel. Ni tampoco quiere decir que la tercera parte del canon no estaba completa aún. Parece ser más bien que por la forma en que habló, Cristo dio su absoluta aprobación a los libros del Antiguo Testamento que usaban los Judíos en aquel entonces, y que este Antiguo Testamento consistía de tres partes definitivas, la Ley, los Profetas y una tercera división que probablemente no había aún recibido ningún nombre técnico.[11]

La canonización de las Escrituras

Al dar Cristo su completa aprobación a las Escrituras judías de su día, quería decir que las consideraba divinamente inspiradas. Sin embargo, ¿cuándo

fue que el pueblo judío que vivió antes que Ellas consideró así? Se pueden dar innumerables respuestas a esta pregunta y es precisamente a este asunto al que ahora dirigiremos nuestra atención.

Al usar el término "escritos canónicos", se quiere decir aquellos escritos que constituyen la regla inspirada de fe y vida. Los libros canónicos, en otras palabras, son aquellos a los cuales se les considera divinamente inspirados. El criterio de la canonicidad de un libro entonces, está medido por su inspiración. Si un libro ha sido inspirado por Dios, es canónico, ya sea que los hombres lo acepten corno talo no. Es Dios y no el hombre, quien determina si un libro pertenece o no al canon. Por tanto, si cierto escrito ha sido verdaderamente el producto de la inspiración divina, pertenece al canon desde el momento de su composición.

Que esto es lo correcto se deja ver por la misma naturaleza del caso. Si el hombre solamente por sí mismo fuera capaz con su inteligencia de identificar adecuadamente la Palabra de Dios, entonces, sería igual en conocimiento a Dios. Si Dios es verdaderamente Dios, el Creador de todas las cosas y por completo independiente de todo lo que ha creado, es lógico pensar que sólo El puede identificar lo que ha hablado. Sólo El puede decir, "Esta es mi Palabra, y aquello no ha salido de mi boca".

De aquí se podrá ver que la palabra "canon" quiere decir mucho más que sólo una lista de libros. Si se adopta este punto de vista tan limitado del significado de la palabra, de ninguna manera hacemos justicia a los distintos factores aquí comprendidos. La razón por la cual muchas discusiones sobre el asunto del canon son insatisfactorias es que comienzan con la suposición de que el canon es solamente una lista de libros que el pueblo judío llegó a considerar divinos, y en esta forma descuidan el aspecto teológico del asunto casi por completo. Sin embargo, para el cristiano, la palabra "canon" posee un significado mucho más alto; para él, constituye la regla inspirada de fe y práctica. Los escritos de la Biblia declaran ser la Palabra de Dios, y su contenido está en completa armonía con esta declaración. El cristiano reconoce a las Escrituras como inspiradas, porque así son, y llevan sobre sí mismas las evidencias de su divinidad. Por lo tanto, para cualquier discusión de cómo llega el hombre a considerar la Biblia como la Palabra de Dios, el hecho de que en realidad es divina resulta básico.

Por supuesto que el hombre de por sí, no puede considerar en esta forma a las Escrituras, porque su mente está afectada por el pecado. Sólo Dios puede identificar para beneficio del hombre aquella Palabra que ha salido de su boca.

De allí que los hombres reconozcan la Palabra de Dios, porque El les ha dicho cual es su Palabra. Les ha hablado de su verdad. Se las ha identificado. De gran importancia por tanto, para una comprensión correcta de todo el problema, es la doctrina del testimonio interior del Espíritu Santo.

Esta es una doctrina de la que se ha abusado mucho y en verdad que es muy misteriosa. No queremos decir que este testimonio interior se pueda usar como un criterio para determinar la canonicidad de cierto versículo o capítulo o a un libro. Pero sí queremos decir sin embargo, que el creyente posee una convicción de que las Escrituras son la Palabra de Dios, y esta es una convicción que es implantada en la mente por la Tercera Persona de la Trinidad. El pueblo de Dios ha poseído esta convicción desde que se escribió la primera porción de las Escrituras. No hay duda de que el verdadero Israel reconoció inmediatamente la revelación de Dios.

Hay también evidencias secundarias sin embargo, que corroboran el testimonio interno del Espíritu y que han llevado a los creyentes a aceptar las Escrituras. Por una parte, el hecho de que muchos hombres devotos han declarado a la vez su creencia en la Biblia, es en sí una evidencia convincente. Por otro lado, el carácter del contenido, el "tema celestial" contenido en estos escritos es una valiosa evidencia. Asimismo, la "mayoría del estilo" y particularmente el "asentimiento de todas sus partes" impresionan al creyente. Además de las "muchas otras incomparables excelencias, y la perfección completa" de la Biblia, queda aún el testimonio de la Biblia acerca de sí misma.

Quizá podremos comprender mejor estos puntos, si examinamos la historia de la colección de las Escrituras del Antiguo Testamento. No se ha conservado una historia completa de este proceso, pero hay ciertas declaraciones importantes en la misma Biblia y es conveniente tomar en consideración estas declaraciones en cualquier discusión del asunto.

I. La Ley de Moisés

En primer lugar, por tanto, volvemos a los primeros cinco libros del Antiguo Testamento, a los cuales se les conoce comunmente como el Pentateuco o la Ley de Moisés. Tanto judíos como cristianos han considerado tradicionalmente a Moisés como el autor de estos libros. Creemos que esta tradición es correcta hasta este punto y que se puede sostener la paternidad literaria mosaica del Pentateuco. Naturalmente que puede haber ciertas

adiciones de menor importancia, tales como la muerte de Moisés, etc., las cuales fueron agregadas al Pentateuco bajo inspiración divina por un autor posterior; pero esto de ninguna manera contradice la tradición común de que Moisés fue el autor de estos libros. Cuando estos escritos se completaron los devotos de Israel los aceptaron como libros con autoridad divina. Se hizo una provisión especial para su custodia y protección. "y como acabó Moisés de escribir las palabras de ésta ley en un libro hasta concluirse, mandó Moisés a los Levitas que llevaban el arca del pacto de Jehová, diciendo: Tomad este libro de la ley, y ponedlo al lado del arca del pacto de Jehová vuestro Dios, y esté allí por testigo contra ti". (Deut. 31:24-26). A los sacerdotes se les ordenó leer la Ley al pueblo: "leerás esta ley delante de todo Israel a oídos de ellos" (Deut. 31:11). Cuando Israel tuviera un rey, ese rey debía poseer una copia de la Ley (Deut. 17:18, 19). A Josué se le ordenó guiar al pueblo de acuerdo con la Ley. "El libro de aquesta ley nunca se apartará de tu boca: antes de día y de noche meditarás en él, para que guardes y hagas conforme a todo lo que en él está escrito: porque entonces harás prosperar tu camino, y todo te saldrá bien" (Josué 1:8).

A través de la historia de Israel, se consideró la Ley con autoridad divina. David encargó a Salomón que la obedeciera. A Jeroboam se le acusó de desobedecer los mandatos de Dios. A algunos de los reyes de Judá se les alabó por su apego a la Ley, mientras que a otros se les condenó por su falta de apego. Los escritores sagrados consideraron que el mismo exilio fue provocado por las infracciones a los estatutos y al pacto que Dios había hecho con los antepasados de Israel. Y al regreso del exilio, los Israelitas se gobernaron de acuerdo con la Ley de Moisés.

Se podrá ver entonces, que de acuerdo con el testimonio de los únicos escritos contemporáneos del antiguo Israel, la Ley de Moisés fue considerada desde un principio como inspirada divinamente y con autoridad absoluta. Era un escrito definitivo. Los que ordenaba debía obedecerse, y lo que prohibía, no se debía hacer. Tal es el cuadro que nos presenta el mismo Antiguo Testamento, si lo aceptamos tal como está.

II. Los libros proféticos

No sólo la Ley de Moisés era considerada como la Palabra de Dios, sino también se estimaba en igual forma las palabras y escritos de los profetas. En el

Deuteronomio, había sido dicho por Dios acerca de los profetas, que pondría "mis palabras en su boca (esto es, la del profeta), y él les hablará todo lo que yo le mandare" (Deut. 18:18). Los profetas mismos estaban convencidos de que hablaban en nombre de Jehová y que declaraban su Palabra a los hombres. Con cuánta frecuencia exclaman, "y vino a mí la palabra de Jehová, diciendo....", "Así dice Jehová....", "¡Oíd la voz del Señor!" El mensaje que proclamaban era entonces, de acuerdo con su propio testimonio, no un mensaje de su invención sino la misma Palabra de Dios.

Los profetas exigieron la misma obediencia a sus palabras que la que se debía rendir a la Ley de Dios. No vacilaron en decir a Israel claramente que sus calamidades e infortunios le habían sobrevenido, no sólo por su desobediencia a la Ley, sino también porque había transgredido sus palabras. Y afirman francamente que a menos que escuchen su mensaje, les sobrevendrá gran sufrimiento y desgracia. La evidencia para respaldar estas declaraciones no es difícil de hallar. Más bien, si uno lee los escritos proféticos para ver cuál es el testimonio de los profetas a su autoridad, se encontrará con cuánta frecuencia y consistencia ellos afirman estar declarando la Palabra de Jehová, absoluta y final. (Comp., por ejemplo, Isa. 8:5; 31:4; Jer. 3:6; 13:1; Eze. 21:1; Amós 3:1; 7:1; etc.).

Por lo tanto, si hemos de aceptar el testimonio de la propia Biblia, veremos que las palabras de los profetas fueron consideradas por Israel como inspiradas, decisivas y llenas de autoridad. Por consiguiente, se puede comprender con facilidad que estas palabras en su forma escrita serían preservadas en la Iglesia y consideradas como la Palabra de Dios.

Es verdad que el Antiguo Testamento no narra cómo fue que los libros que comúnmente se conocen como los Antiguos Profetas (esto es, Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes) fueron incluidos con los otros libros canónicos. Sin embargo, parece ser que la respuesta a esta pregunta, la tenemos a la mano. Los autores de estos libros, quienes hayan sido, eran hombres que tenían el oficio de profetas. En el Israel de aquel tiempo, era un oficio especial y único. El profeta era un israelita que actuaba como mediador entre Dios y el hombre. Así como el sacerdote representaba al pueblo ante Dios, así el profeta representaba a Dios ante el pueblo. En un sentido muy especial por lo tanto, era el que recibía la revelación. Dios implantaba sus palabras de tal manera en la boca del profeta, que el mensaje que éste entregaba, resultaba ser la misma Palabra de Dios.

No todos los profetas escribieron sus mensajes. Como hemos visto, Israel juntó y conservó las palabras de aquellos profetas que escribieron sus mensajes.

Sin duda que hubo muchos mensajes predicados que nunca se escribieron. Sin embargo, cuando hombres de la categoría de los profetas escribieron una historia interpretativa de Israel, podemos entender fácilmente por qué la Iglesia Israelita aceptó tal historia como la Palabra de Dios; porque en su interpretación de la historia, estos autores a menudo aseguraban hablar en nombre de Dios. Estos escritos por lo tanto, por lo que toca a su carácter, son históricos, y declaran mostrar la mano de Dios en la historia de Israel.

Y aún más, a pesar de las afirmaciones de algunos críticos, estos escritos están en armonía con las profecías escritas. No sólo son un complemento perfecto a esas profecías escritas, sino que son el cumplimiento necesario de la historia contenida en la Ley de Moisés. Basándonos en la Ley de Moisés, debemos esperar tal historia de los desarrollos subsecuentes en Israel. Sin esta historia interpretativa, mucho de lo que escriben los profetas sería incomprensible. Hasta donde podemos saber, a ninguno de estos libros se le ha discutido su canonicidad. Los libros de los Antiguos Profetas entonces, eran aceptados como parte de la Palabra de Dios, y por tanto como canónicos, ya que fueron escritos por hombres que poseían el alto oficio de profetas, y como profetas inspirados, interpretaban la historia de Israel.

III. "Escritos"

¿Cómo fue que la tercera parte del Antiguo Testamento, los llamados *Hagiógrafos,* o Escritos, llegaron a ser coleccionados y a considerárseles canónicos? En las Escrituras no existe una respuesta directa a esta pregunta. La Biblia no nos dice quién juntó estos libros ni cuándo fueron juntados. Los libros que pertenecen a ésta tercera división del canon, fueron escritos por hombres inspirados por Dios quienes sin embargo no ocupaban el oficio de profetas. Algunos de los autores, tales como David y Daniel, poseyeron el don profético aunque no tenían la ocupación oficial de profetas. A esto se debe que libros como el de Daniel se encuentren, no entre los profetas, sino entre los Escritos. La ocupación oficial de Daniel, como lo puede revelar un estudio cuidadoso del Antiguo Testamento no era la de profeta, sino la de estadista. Daniel, sin embargo, poseyó el donde de la profecía.

A menudo se objeta a este argumento diciendo que si es verdad que el oficio de los autores de los Hagiógrafos era el de hombres inspirados que no tenían la ocupación profética, entonces, se alega, Amós debería estar incluido

entre los Hagiógrafos y no entre los Profetas. Se afirma que Amós, claramente declaró que no era ni profeta, ni hijo de profeta (Amós 7:14). Sin embargo, este argumento está basado en una interpretación errónea del pasaje en cuestión. En este pasaje, Amós está narrando su llamamiento profético. El niega estar ganándose la vida como profeta ya que es boyero y cogedor de cabrahigos. Sin embargo, Dios le llamó a ser profeta. "Ve, y profetiza a mi pueblo Israel", con estas palabras fue enlistado en el oficio profético. Esta objeción a nuestro argumento, queda entonces sin valor.

En el prólogo a Eclesiástico (escrito por el año 130 A. C.) se menciona a "la ley misma, las profecías y el resto de los libros". He aquí un testigo a la tercera división, esto es, "el resto de los libros". La expresión no deja ver cuántos o cuales libros consideraba el autor que correspondían a esta categoría. Sin embargo, si implica un grupo definitivo de libros, y también pensamos que implica que estos libros habían existido ya por algún tiempo. La forma como se designa a este tercer grupo, es entonces, tan definitiva y explícita como la que se da a las primeras dos partes del canon.

El escritor del prólogo también habla de la "ley y los profetas y los otros que seguían tras ellos" y declara que su abuelo, el autor de Eclesiástico, se dedicó casi por completo a la lectura de "la ley, los profetas y los otros libros de los padres". En la mente del escritor del prólogo existían entonces, tres divisiones definitivas de las Escrituras del Antiguo Testamento.

No debemos alarmarnos porque el autor no utiliza el nombre técnico al referirse a la tercera parte. En realidad, tampoco es fiel al referirse a la segunda parte. A veces la menciona como "las profecías" *(hai propheteai)* y a veces como "los profetas" (ton propheton). A estos libros se les dió el nombre técnico de "Escritos" hasta mucho tiempo después. El carácter misceláneo de su contenido dificulta el uso de un nombre descriptivo adecuado, como el que se usó para la Ley y los Profetas. Basándonos en lo que se declara en el prólogo a Eclesiástico, parece que no hay garantía para creer que la tercera división del canon, estaba todavía en proceso de elaboración.

Con toda probabilidad, estos libros los coleccionó Esdras y quienes inmediatamente le siguieron. De este período muy poco se sabe, pero parece haber sido un período en el que se dedicó mucha atención a las escrituras, y muy bien pudo haber sido entonces que se coleccionaran estos libros. Tampoco quiere decir esto que algunas adiciones inspiradas no se hayan hecho a ciertos libros más tarde; esto, muy bien pudo haber sucedido.

En conclusión, podíamos decir que los libros del Antiguo Testamento,

habiendo sido inspirados de Dios inmediatamente, fueron reconocidos como tales por su pueblo desde el momento en que aparecieron. Que haya habido ciertas preguntas o diferencias de opinión acerca de ciertos libros, esto no le quita nada a este hecho.

Es bien sabido que hubo ciertas disputas en las últimas escuelas judías acerca de la canonicidad de ciertos libros, especialmente los de Esther y Eclesiastés. Sin embargo, es dudoso que estas disputas hayan sido algo más que académicas. Es dudoso que representen la opinión del pueblo en general.

No se nos dice cómo se coleccionaron los libros. Aparentemente no hubo ningún concilio religioso de Israel que formulara una lista de libros divinos. Más bien, en la extraordinaria providencia de Dios, su pueblo reconoció su Palabra y la honró desde el momento que apareció. De esta manera se formó la colección de escritos inspirados, los cuales se conocen como los libros canónicos del Antiguo Testamento.

NOTAS DEL CAPITULO UNO

1. Los términos correspondientes en alemán son Einleitung y Einführung.

2. Este término está tomado de A. Kuyper: Encyclopaedia of Sacred Theology: Its Principles. 1898, pp. 627-638. Bajo el departamento de Bibliología también debo incluir (1) Los idiomas de la Biblia y sus familiares lingüísticos, (2) Exégesis bíblica, (3) Historia bíblica (4) Teología bíblica (5) Hermenéutica bíblica, (6) Antigüedades bíblicas, esto es, el estudio de civilizaciones antiguas y de investigación arqueológica con relación a la Biblia. Kuyper divide el currículo teológico en los siguientes departamentos, los cuales proceden "de sí mismos de la disposición orgánica de la teología" (p. 628), (1) Bibliológico, (2) Eclesiológico (3) Dogmatológico, (4) Diaconológico.

3. Para un estudio del desarrollo del pensamiento del Wolfianismo hacia la Neología y de la Neología hacia el Racionalismo, el estudiante debe consultar el libro de Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit, Halle, 1929.

4. "Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit", en el Berliner Monatschrift, 1784. Alusar la palabra Unmündigkeit Kant quiere decir: "das Unvermogen, sich seines Verstande ohne Leitung eines Anderen zu bedienen".

5. Una extenso repaso de esta lntroduccion por el presente autor se encontrará en el Wthj. Vol. V, pp. 107-115.

6. Compare la discusión entre el profesor Bentzen y el presente autor en The Evangelical Quarterly, 1951, pp. 81-89.

7. WCI V

8. Sobre una exposición de la doctrina del testimonio interno del Espíritu Santo ver IW, pp. 40-52.

9. Lo que sigue, de aquí hasta el final del capítulo, está copiado de un artículo por el autor, "The Authority of the Old Testament", en IW, pp. 55-70.

10. Se supone que los siguientes libros pertenecen a los "Escritos" o Hagiógrafa: los tres libros poéticos, Salmos, Proverbios, Job; Megilot. Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés, Esther; y Daniel, Esdras, Nehemías, 1-2 Cónicas. Aparentemente sin embargo, no siempre se han clasificado así. Ver R. D. Wilson, "The Rule of Faith and Life", en The Princeton Theological Review, Vol. xxvi, No. 3, July 1928; Salomón Zeitlin, An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scripture (Philadelphia, 1933).

11. Existe completa seguridad para creer que .el canon de Cristo, y el canon de los judíos de su día eran idénticos. No hay ninguna evidencia de disputa alguna entre El y los judíos sobre la canonicidad de alguno de los libros del Antiguo Testamento. A lo que Cristo se oponía, no era el canon que los Fariseos aceptaban, sino la tradición oral que invalidaba al canon. Por medio de las declaraciones de Josefo y del Talmud, es posible enterarse de la amplitud del canon judío en los días de Cristo.

PRIMERA PARTE LA LEY DE MOISES

CAPITULO DOS

OBSERVACIONES GENERALES

Nombre

La primera división del canon sagrado del Antiguo Testamento, es conocida generalmente con el nombre de Tora (esto es, la Ley). El nombre *tora* proviene de la raíz *yara,* "aventar" o "disparar", y significa "dirección", "ley", "instrucción". Cuando se utiliza para designar a los primeros cinco libros de la Biblia, se le usa en un sentido más restringido tratando de hacer énfasis en el elemento legal que forma una gran parte de estos libros. Este uso no excluye, las secciones narrativas e históricas, sino más bien las incluye, ya que forman un marco adecuado para la legislación.

Al Pentateuco se le llama en el Antiguo Testamento:

(1) la Ley: Jos. 8:34; Esdras 10:3; Nehe. 8:2, 7, 14; 10:34,36; 12:44; 13:3; 2 Crón. 14;4; 31:21; 33:8. (2) el libro de la Ley: Jos. 1:8; 8:34; 2 Reyes 22:8; Nehe. 8:3.

(3) el libro de la ley de Moisés: Jos. 8:31; 23:6; 2 Reyes 14:6; Nehe.8:1.

(4) el libro de Moisés: Esdras 6:18; Nehe. 13:1; 2 Crón. 25:4; 35:12.

(5) la ley de Jehová: Esdras 7:10; 1 Crón. 16:40; 2 Crón. 31:3; 35:26.

(6) la ley de Dios: Nehe. 10:28,29.

(7) el libro de la ley de Dios: Jos. 24:26; Nehe. 8:18.

(8) el libro de la ley de Jehová: 2 Crón. 17:9; 34:14.

(9) el libro de la ley de Jehová su Dios: Nehe. 9:3.

(10) la ley de Moisés siervo de Dios: Dan. 9:11, comp. con 13; comp. con Mal. 4:4.

Se puede observar cuán adecuadamente describen estas frases al Pentateuco. Hacen énfasis en su legislación, la *Ley;* indican que está en

forma permanente, el *Libro.* Dirigen la atención hacia su autor humano, *Moisés;* y apuntan hacia el Autor Divino, Jehová, quien es Dios.

Al Pentateuco se le llama en el Nuevo Testamento:

(1) el libro de la Ley: Gal. 3:10.

(2) el libro de Moisés: Marcos 12:26.

(3) la Ley: Mat. 12:5; Lucas 16:16; Juan 7:19.

(4) la ley de Moisés: Lucas 2:22; Juan 7:23.

(5) la ley de Jehová: Lucas 2:23, 24.

La palabra "Pentateuco", se deriva de dos palabras griegas, *pente* ("cinco") y *teuchos* ("tomo")[1], propiamente un adjetivo que modifica a *biblos* ("libro"), es, por tanto, "un libro de cinco tomos". El que se haya usado por primera vez, probablemente se lo debemos a Orígenes, en Juan 4:25 "del Pentateuco de Moisés" comp. PG XIV, Col. 444). Tertuliano lo usó en Latín como nombre propio, Pentateucos *(Adversus Marcionem* 1:10 en PL, 11, col. 282).

Tanto Filo como Josefo testifican sobre la división en cinco partes de la Ley. Algunos eruditos, como por ejemplo Haevernick, creen que los traductores de la Septuaginta hicieron la división. Y Pfeiffer piensa que corresponde aún a la primera edición en hebreo de la obra. Muy probablemente sin embargo, la división es natural. Génesis, Levítico y Deuteronomio, componen una unidad, de aquí podemos asumir que la división en cinco partes, es obra original del autor de la Ley, esto es, Moisés.

Los judíos (por ejem., Jerusalem Talmud, *Sanhedrin* 10;1 [28a], Koheleth rabba en Eccl. 12:11) se refirieron al Pentateuco como "las cinco quintas partes de la Ley", y a cada libro se le llamó una quinta parte.

Paternidad literaria

El autor humano del Pentateuco fue Moisés, el gran legislador de Israel. Es cierto que no existe ninguna introducción, anotación o declaración sobre que la obra en toda su extensión sea producto de Moisés (Cornill). Sin embargo, hay un testimonio convincente, de una naturaleza tanto interna como externa, para respaldar la opinión de que Moisés escribió el Pentateuco.

l. El testimonio del Pentateuco

Las citas que mencionamos a continuación, son de un valor especial porque muestran que porciones importantes de la Ley fueron escritas por Moisés.

(a) Ex. 17:14, "Y Jehová dijo a Moisés: Escribe esto para memoria en un libro, y di a Josué que del todo tengo de raer la memoria de Amalec de debajo del cielo". Este versículo muestra que a Moisés se le consideraba una persona digna de escribir. Lo que el debía *es*cribir, probablemente incluye la profecía y su ocasión histórica, el ataque de Amalec.

(b) Ex. 24:4-8. "Y Moisés escribió todas las palabras de Jehová" (v.4a). Esto se refiere cuando menos al "libro del Pacto" (Ex. 21:223:33), y puede aún incluir Ex. 19 y 20.

(c) Ex. 34:27. "Y Jehová dijo a Moisés: Escribe tú estas palabras; porque conforme a estas palabras he hecho la alianza contigo y con Israel". Esta es la segunda vez que el Señor le ordenó a Moisés que escribiera. Se refiere a Ex. 34:10-26, el segundo decálogo.

(d) Num. 33:1, 2. "Y Moisés escribió sus salidas conforme a sus jornadas por mandato lit., boca de Jehová" (v. 2a). Aquí se expresa claramente que Moisés escribió la lista de estancias desde Egipto hasta Moab cubriendo la jornada completa de los hijos de Israel. Este itinerario es en realidad un argumento poderoso en favor de la paternidad literaria de Moisés y abarca toda la narración del Pentateuco (ver. ps. 98 y siguientes). Si Moisés escribió este itinerario, sin duda que escribió la narración sobre la peregrinación en el desierto.

(e) Deut. 31:9. "Y escribió Moisés esta ley, y dióla a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca del pacto de Jehová, y a todos los ancianos de Israel". "Y como acabó Moisés de escribir las palabras de esta ley en un libro hasta concluirse..." (v. 24).

Probablemente estas palabras se refieren a los libros anteriores del Pentateuco, ya que Deuteronomio admite que el pueblo estaba sujeto a una legislación mosaica previa (compare Deut. 4:5, 14; 29:1;etc.). Pero aún si la referencia se limita a porciones de Deuteronomio, testifica al hecho que Moisés escribió extensamente.

(f) Deut. 31:22. "Y Moisés escribió este cántico aquel día, y enseñólo a los hijos de Israel". Esto se refiere a Deuteronomio 32.

Para sintetizar, podríamos decir que hay tres secciones *legislativas* cuya paternidad literaria son adjudicadas a Moisés, y tres secciones que tratan

asuntos *históricos.*

Además de los seis pasajes mencionados anteriormente, debemos observar los siguientes hechos. No se menciona la paternidad literaria de Génesis, pero como habremos de mostrar más tarde, Génesis forma una parte orgánica del Pentateuco (véase ps. 51, 68). En los cuatro libros restantes, Moisés aparece como el personaje principal, el mediador de la Ley. Es a Moisés a quien Dios entrega los Diez Mandamientos y quien constituye la figura central en esa majestuosamente abrumadora transacción en el Sinaí. Es a Moisés, a quien el Señor revela, por medio de comunicación personal, las instrucciones para la construcción del Tabernáculo (Ex. 25-31). En el relato de la construcción del Tabernáculo frecuentemente encontramos la frase "como Jehová lo mandó a Moisés". En el libro de Levítico encontramos a menudo frases como "Jehová habló a Moisés diciendo", y también encontramos esto en Números.

El libro de Deuteronomio principia diciendo: "Estas son las palabras que habló Moisés a todo Israel", etc. (v. 1). En el versículo 5 leemos, "De esta parte del Jordán, en tierra de Moab, resolvió Moisés declarar esta ley, diciendo…." "El Deuteronomio está compuesto en gran parte de detallados mensajes predicados por Moisés y cuyo principal propósito es, repasar las leyes anteriormente dadas y aplicarlas a las nuevas condiciones bajo las cuales tendría que vivir Israel en poco tiempo, y exhortar al pueblo, a la lealtad y obediencia" (FB,p.6).

II. El testimonio del texto del Antiguo Testamento

De especial importancia es el libro de Josué, el cual está lleno con referencias a Moisés. A Josué no se le debe considerar como el sucesor de Moisés, ya que debido a su alta investidura, Moisés no tuvo más que un solo sucesor: Cristo. Sin embargo, Josué obtuvo su autoridad de Moisés. La Ley de Moisés debía ser su norma y guía. A eso se debe que frecuentemente encontremos a Josué haciendo "de la manera que Jehová la había mandado a Moisés" (por ejem. 11:15,20; 14:2; 21:2; etc.). Pero hay varias referencias explicitas al hecho de que la Ley escrita, era la obra de Moisés; observemos "este libro de la ley" (1:7,8); "escrito en el libro de la ley de Moisés" (8:31; compare también vs. 32,34;23;6); "la palabra de Jehová por mano de Moisés" (22:9; compare también v. 5).

En jueces 3:4 leemos: "para saber si obedecerían a los mandamientos de

Jehová, que él había prescrito a sus padres por mano de Moisés". Encontramos referencias a Moisés en Reyes, Esdras, Nehemías, y Crónicas. Encontramos expresiones como "la ley de Moisés" (1 Reyes 2:3); "el libro de la ley de Moisés" (2 Reyes 14:6); "....la ley que mi siervo Moisés les mando" (2 Reyes 21:8); "el libro de Moisés" (Esdras 6:18; Neh. 13:1). (Compare también 1 Reyes 8:9, 53-56; 2 Reyes 23:25; 22:8 con 2 Crón. 34:14; 2 Crón. 23:18; 25:4; 35:12; Esdras 3:2; Neh. 8:1-8).

Las referencias a Moisés en los Profetas, son más bien poco frecuentes. En su mayoría los Profetas hablan sólo de la ley, como por ejemplo en Isaías 1: 10. El significado preciso de la palabra "ley" cada vez que ésta ocurre sería bastante difícil de determinar, sin embargo, la única ley con autoridad reconocida en el Antiguo Testamento, es la Ley de Moisés y es a ésta ley a la que los profetas se refieren. Debemos observar que Daniel habla claramente de "el juramento que está escrito en la ley de Moisés, siervo de Dios" (9:11-13), y Malaquías advierte, "Acordaos de la ley de Moisés mi siervo, al cual encargué en Horeb ordenanzas y leyes para todo Israel" (4:4).

La presuposición del testimonio del Antiguo Testamento es que existe un libro escrito que es conocido como la Ley, y que el contenido de la Ley fue dado a Moisés por Jehová. Sobre el asunto de la paternidad literaria de la Ley, el Pentateuco y el resto del Antiguo Testamento reconocen solamente a un autor humano, y ese autor es Moisés.

III. El testimonio del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento rinde claro testimonio sobre la paternidad literaria de Moisés de el Pentateuco. Sobre este asunto parece que nuestro Señor y los judíos no tuvieron ninguna discusión. El más bien objetó a la mala interpretación de la Ley. Cristo cita pasajes de la Ley como pertenecientes a Moisés, por ejemplo, "Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres" (Mat. 19:8; Marcos 10:5). Compare también Mat. 8:4; Marcos 1:44, 7:10; 12:26; Lucas 5:14; 20:37; 16:31. Observe particularmente Lucas 24:27, 44; Juan 5:47; 7:19).

El resto del Nuevo Testamento está en armonía con el testimonio de nuestro Señor. (Compare Hechos 3:22; 13:39; 15:5--21; 26:22; 28:23; Romanos 10:5, 19; 1 Cor. 9:9; 2 Cor. 3:15; Rev. 15:3).

Como lo hace el Antiguo, el Nuevo Testamento rinde testimonio acerca de

un escrito conocido como la Ley, y considera a Moisés como su autor. De hecho, en el Nuevo Testamento, las palabras “Moisés” y “ley” son sinónimas.[2]

¿Qué queremos decir por paternidad literaria mosaica?

Cuando afirmamos que Moisés escribió o que fue el autor del Pentateuco, no queremos decir que necesariamente escribió cada palabra. El insistir en esto estaría fuera de lo razonable. Hammurabi fue el autor de su famoso código, pero seguramente que él mismo no lo imprimió en el acero. Nuestro Señor fue el autor del Sermón del Monte, pero no lo escribió El mismo. Milton fue el autor de *El Paraíso Perdido,* pero no lo escribió todo a mano.

El testimonio de las Sagradas Escrituras nos lleva a creer que Moisés fue el autor fundamental o real del Pentateuco. Al componerlo, como Astruc ha sugerido, pudo haber usado partes de documentos escritos previamente. También, bajo inspiración divina, pudo haber algunas revisiones o adiciones secundarias. Esencialmente sin embargo, es el producto de Moisés. La posición que los Conservadores defienden ha sido bien expresada por, Wilson: “Que el Pentateuco, en su forma actual es histórico y desde el tiempo de Moisés; y que él fue su verdadero autor, aunque haya sido revisado y editado por redactores posteriores, siendo las adiciones tan inspiradas y auténticas como el resto” *(A Scientific Investigation of the Old Testament,* 1929, p. 11).

NOTAS DEL CAPITULO DOS

1. La palabra “teuchos” propiamente quiere decir un instrumento. Se le llegó a usar para referirse a un recipiente para guardar rollos de papirex y también para referirse al rollo mismo, de allí su significado, volumen o tomo.

2. La evidencia interna de la paternidad literaria de Moisés se discutirá en conexión con los libros sueltos.

CAPITULO TRES

GÉNESIS

NOMBRE

Los judíos designaban al libro de acuerdo con su primera palabra, *B'reshith* ("En el principio"). En tiempos Talmúdicos también se le llamaba "Libro de la Creación del Mundo". El título "Génesis" proviene de la forma como la Septuaginta traduce el 2:4a, "Este es el libro de los *geneseos* de los cielos y de la tierra", y de los siguientes encabezados, 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27: 25:12; 25:19; 36:1; 36:9; 37:2. La palabra significa "origen", "fuente", "generación", y ha sido adoptada por la mayoría de las traducciones como título del libro.

PROPÓSITO

El propósito del primer libro del Pentateuco es dar un breve estudio de la historia de la revelación divina desde el principio hasta cuando los Israelitas entran en Egipto listos para formar una nación teocrática. Narra la creación del mundo, del hombre, el pacto de Dios con el hombre, la caída en el pecado, el pacto de gracia, y la vida de los patriarcas.

Hablando en términos generales, podemos decir que el libro se compone de dos partes. La primera de éstas, trata del período desde la creación hasta el llamamiento de Abraham (Gén. 1-12), y la segunda del llamamiento o preparación de los patriarcas. La primera sección es algo negativa, mostrando la necesidad de la separación del mundo de un pueblo excepcional, y la otra sección narra el lado positivo de la separación de ese pueblo.

Génesis 1-12 en sí está dividido en dos partes por el relato del

diluvio. Se podrá observar que al principio del período antidiluviano, Dios entró en alianza con Adán (Gén. 2:16,17); y al principio de la sección postdiluviana establece una alianza con Noé (Gén. 9:8 y siguientes). Estos dos pactos, universales por lo que toca a su alcance, no pudieron conservar entre los hombres la verdadera religión y por tanto proveyeron la necesidad de un pacto más limitado hecho con Abraham, la cabeza del pueblo escogido. Ya que el hombre violó los pactos universales, Jehová separó al pueblo escogido de entre el resto del mundo, para que la verdadera religión pudiera crecer y florecer y finalmente, en el escenario abierto del mundo, luchar contra las fuerzas del mal y vencerlas. Así pues, los dos períodos preliminares tienen el propósito de dejar en claro la insuficiencia de los dos primeros pactos universales y la necesidad de seleccionar a un pueblo especial para que fuera el pueblo escogido del Señor.

ANALISIS

l. Génesis 1:1-2:3. La creación de los cielos y la tierra

Esta sección comienza con una declaración general acerca de la creación (1:1), la cual afirma el hecho que todas las cosas tuvieron su principio a través de un acto creador de Dios.

Los detalles de la transformación de la tierra de su estado original, embrionario hasta su presente condición bien ordenada se mencionan en los versículos 2-31. El versículo 2 contiene tres cláusulas nominales o circunstanciales, las cuales declaran las condiciones existentes cuando Dios dijo. “Sea la luz” (v. 3). Esta triple condición había existido desde el *momento* de la creación absoluta hasta cuando se habló la primera palabra (v. 3). Qué tanto duró esto, no se nos dice.

Génesis 1 coloca el énfasis en el absoluto *monergismo*[1] de Dios. La palabra Dios *(Elohim)* aparece 32 veces en este capítulo, y casi siempre como sujeto. De esta manera, Dios “creó” (3 veces), “dijo” (10 veces), “vio” (7 veces), “dividió” (1 vez), “llamó” (3 veces), “hizo” (3 veces), “ordenó” (1 vez), “bendijo” (2 veces). Observemos también, “el Espíritu de Dios se movía” (v. 2), “y llamó” (v. 5), “llamó Dios” (v. 10), “crió Dios” (v. 27 dos veces).

Este capítulo también hace énfasis sobre la satisfacción divina acerca de la creación. Siete veces se nos dice que Dios vio “que era bueno”, y en el versículo 31 se hace especial énfasis en esto. Además, el relato de la creación se

narra en términos de mandato y cumplimiento. Existen ocho de estos mandatos, por ejemplo, “sea la luz” (v. 3). Siete veces se declara el cumplimiento, por ejemplo, “y fue la luz” (v. 3); seis veces se usa la frase “y fue así”, haciendo énfasis en el hecho de que el propósito de Dios había sido ejecutado por completo.

La obra de la creación abarca un *hexamerón,* o período de seis días, alcanzando un clima majestuoso en el descanso del Creador el séptimo día. No se dice la duración de estos días, pero es posible observar cierta relación entre algunos de ellos en esta forma:

1. Luz
2. Firmamento, división de las aguas
3. Tierra seca, vegetación
4. Luminarias
5. Aves, peces
6. Animales, hombre

El nombre de Elohim es particularmente apropiado para este capítulo, ya que en él se enaltece a Dios como el Creador todopoderoso. Este vocabulario característico nos indica no cierto autor, sino más bien se usa debido al contenido peculiar del capítulo. Sería difícil escribir en hebreo sobre ésta materia sin utilizar éste vocabulario especial.

El libro de Génesis posee un carácter monumental y exhibe una imponente cadencia de grandeza al revelar al Creador soberano expresando su voluntad, y esa voluntad alcanzando su inmediata ejecución. En esta forma, la narración procede hasta que llega a su majestuoso clímax. Jehová contempla el mundo terminado y lo declara bueno en gran manera.

No debemos considerar este capítulo como si fuera el arreglo de un mito común y corriente a la tradición antigua efectuado por la Escuela Sacerdotal. Más bien, es auténtica historia. Aún cuando Génesis no implica ser un libro de texto de ciencia, sin embargo, cuando llega a mencionar asuntos científicos, es exacto. La ciencia nunca ha descubierto hechos que estén en conflicto con las declaraciones de Génesis capítulo uno. El capítulo pone atención a esta tierra en particular por razones religiosas. Fue en ésta tierra en donde el hombre pecó y se llevó a cabo su redención; pero Génesis no enseña que la tierra sea el centro del universo o del sistema solar. Es geocéntrico, sólo en un sentido religioso; ni por un instante podríamos considerar sus declaraciones exactas en oposición con la verdadera ciencia.

II. Génesis 2:4-4:26. Las generaciones de los cielos y la tierra

La primera declaración, "Estos son los orígenes", etc., es de suma importancia para poder comprender la construcción general del Génesis. Esta aparece once veces en el libro, y siempre como encabezado de la sección que le sigue. La palabra "orígenes" o "generaciones" en esta frase, significa aquello que fue engendrado o generado. Así por ejemplo, "las generaciones de Noe" (6:9) encabeza la sección que trata acerca de los descendientes de Noé. Es cierto, como Driver lo gice (LOT, p. 7), que también se narra algo de la persona que se menciona en la frase, pero ya que por lo general tal narración es de una importancia secundaria, de ninguna manera invalida lo que se ha dicho anteriormente.

Esta frase en el 2:4 por tanto, presenta el relato no de la creación del cielo y de la tierra, sino más bien la descendencia del cielo y de la tierra, esto es, el hombre.[2] El cuerpo humano es terrenal y su alma es de origen celestial, alentada en él por Dios. Entonces, por esta frase clave nos damos cuenta que el 2:4 y siguientes no manifiestan presentar un relato de la creación. No existen por lo tanto, como algunos críticos sostienen, dos narraciones de la creación en el libro de Génesis. Más bien, el gran tema de 2:4-4:26 es la formación del hombre y el estado primario de la historia humana.

También es evidente que ésta sección no es una historia repetida de la creación si observamos su contenido: (a) las palabras de 2:4b, "el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos", más que para presentar un relato de la creación sirven para indicar que la creación ya se había llevado a cabo; (b) Toda la descripción en el capítulo 2 prepara el camino para la siembra del huerto del Edén (2:8,9); (c) lo que es fundamental en el relato de la creación, no se encuentra en el capítulo 2, por ejemplo, la formación de la tierra, el mar, la seca, el firmamento, el sol, la luna, las estrellas, la vegetación, etc. En el 3:18, el hombre debe comer la hierba del campo, pero la única mención anterior a esto se encuentra en el capítulo 1 y no en el capítulo 2.

El método que utiliza el capítulo 2 para narrar la siembra del Edén, no es cronológico sino de tópico. Sirve como una introducción para el relato de la caída (cap. 3). En esta forma explica la naturaleza del hombre, la manera cómo su cuerpo fue formado del polvo de la tierra y su vida alentada por Dios. Esto es con el propósito de capacitar al lector para comprender por un lado, cómo se le pudo ofrecer al hombre la posibilidad de elevarse a una inmortalidad superior, y

por el otro lado, cómo fue que se pudo imponer la sentencia de que el polvo sería tornado al polvo. Asimismo, manifiesta que el Edén había de ser el escenario de la tentación, y presenta al lector a Adán y Eva, los actores en la tentación. Además, el capítulo llama la atención a los dos árboles y al pacto de las buenas obras que Dios en su misericordia estableció con Adán. En esta forma prepara la escena para el drama trágico del capítulo 3.

Una vez que se reconoce así el propósito del capítulo 2, quedará en claro, que no viene al caso el tratar de establecer cualquier contraste entre los dos capítulos bajo la suposición de que cada uno es una narración independiente de la creación. Como y hemos visto, cada capítulo tiene un distinto énfasis, pero la razón para esto es obvia. El capítulo 1 continúa el relato de la creación hasta su clímax, esto es, el hombre hecho a la imagen y semejanza de Dios. Para preparar la escena para el relato de la caída, el capítulo 2 nos da algunos otros detalles acerca de la condición original del hombre, los cuales hubieran resultado incongruentes y discordantes en el desarrollo grandioso del capítulo 1.

Debe observarse que no existen contradicciones entre los capítulos 1 y 2. La principal contradicción que se dice existe, tiene que ver con el orden de la creación y la concepción de Dios.

De acuerdo con el capítulo 2, el orden de la creación fue, el hombre (v. 7), la vegetación (v. 9), los animales (v. 19), la mujer (v. 21 y siguientes). Pero para refutar esto debemos notar que el orden de la declaración no es cronológico. ¿Acaso podemos pensar seriamente que el escritor quiso hacernos creer que Dios hizo al hombre (v. 7) antes que hubiera un lugar dónde ponerle? El insistir en un orden cronológico dentro del capítulo 2 es dar a las palabras del escritor un sentido que él nunca hubiera querido. En realidad este capítulo no declara nada absolutamente sobre la prioridad relativa del hombre y la vegetación.

Tampoco enseña el capítulo la creación del hombre antes que la de los animales. De nuevo, no se hace énfasis en el orden cronológico. El capítulo ha narrado la formación del Edén y la colocación del hombre en el huerto. Ahora habla más particularmente sobre la condición del hombre mostrando la necesidad de una ayuda idónea para él, y el hecho de que tal ayuda no se encontraba entre los animales. Podríamos muy bien parafrasear el versículo 19 diciendo, "y habiendo Jehová Dios formado de la tierra toda bestia del campo y toda ave de los cielos, trájolas a Adán".

En el capítulo 2 se dice que aparece una concepción antropomórfica de Dios. Dios "forma", "alienta", "planta", "coloca", "toma", "pone", "trae", "cierra", "camina", etc. Esta objeción es superficial. Una concepción

antropomórfica de Dios aparece sólo en el capítulo 1. En realidad, es imposible para la mente humana hablar de Dios sin usar lenguaje antropomórfico. El capítulo 1 nos indica que Dios, "llamó", "vio", "bendijo", "deliberó" (v. 26 "hagamos"), distribuyó su obra en un período de seis días, y "descansó".

El capítulo 1 hace énfasis sobre la satisfacción divina. Este énfasis es para preparar el camino para la caída que se narra en el capítulo 3. Debemos por tanto considerar el capítulo 1, como una introducción básica para la comprensión adecuada del capítulo 2. El capítulo 2 asume la creación del cielo y de la tierra, el sol, la luna, las estrellas, etc. En realidad, es imposible entender este capítulo sin el capítulo 1.

No debemos considerar al capítulo 3 como una leyenda, sino como historia, que es lo que implica ser. Como en el capítulo anterior, Adán y Eva aparecen como personajes principales, y todo su contenido no es más que una narración franca. Como el capítulo lo afirma, son aparentes en la vida humana los trágicos resultados de la caída. El hombre está desnudo, esto es, está contaminado interiormente por el pecado, de tal manera que necesita cubrirse; también es culpable de su pecado y no puede permanecer ante la presencia del santo Dios.

La serpiente que habla es inusitada y sorprendente. Estamos acostumbrados a que los animales hablen en las fábulas y cuentos, pero no aquí. Adán acaba de poner nombres a las criaturas (2:19), esto es, ha ejercitado la inteligencia que Dios le ha dado, ha demostrado haber sido hecho a la imagen de Dios, ha comprobado su superioridad sobre la creación inferior reconociendo las características y funciones propias de cada bestia. Ha mostrado que él mismo es la corona de la creación y que es superior a todas las bestias. En el capítulo 3 sin embargo, una serpiente habla; rompe los límites impuestos por Dios. Se levanta sobre el hombre, en lugar de permanecer sujeta a él. Nada de esto exhibe las características de una pura leyenda, más bien se narra como una historia. Como nos damos cuenta por la maldición que más tarde se le impuso, la serpiente fue el instrumento de Satanás. A la serpiente que habla, no se le puede considerar por lo tanto, como una simple leyenda. La historicidad de la narración está probada por 2 Corintios 11:3 (compare también Juan 8:44). Si consideramos el relato de la caída que demuestra ser historia como si fuera sólo una leyenda simbólica, ¿no nos obligaría el deseo de ser consistentes, el que también consideráramos el relato de nuestra redención como sólo una leyenda simbólica?

El propósito del capítulo 4 es mostrar el rápido crecimiento y aumento del

pecado, desde el asesinato de Abel, hasta el canto de odio de Lamech. También nos revela el capítulo cómo cultivaron los descendientes de Caín las artes y las ciencias. La repetida objeción (compare IOT, pp. 162,163) sobre que Caín no pudo haber sido hijo del primer hombre, o que no pudo haber encontrado esposa, no es digna de seria consideración. Al estudiar el caso, ya que la Biblia enseña que la humanidad proviene de una pareja, Caín tuvo que haberse casado con una hermana.

Tampoco existen dos relatos de Caín en el capítulo 4, uno que lo condena a ser un "fugitivo y vagabundo", y el otro que lo presenta como "el orgulloso padre de un pueblo que habitaba en tiendas e iniciador del refinamiento de la civilización (4:17-22)" (IOT, p. 163). Si estos relatos estuvieran en tan aparente contradicción, ¿a qué se debe que el redactor, quien se supone fue un hombre inteligente, los colocara juntos? También podía ser que la ciudad que Caín edificó pudo haber sido sólo un campamento nómada (compare Núm. 13:19). El hecho que Lamech se haya referido a la venganza de Caín (v. 24), comprueba más allá de toda duda, la unidad de esta sección.

III. Génesis 5:1-6:8. El libro de las generaciones de Adán

La presentación de la descendencia de Caín en el 4:17 y siguientes, ha introducido una importante característica a la estructura del Génesis. Es la costumbre de Moisés en su relato de la historia genealógica desde Adán hasta Jacob, interrumpir la narración en el punto adecuado, e insertar la genealogía de una descendencia divergente (en este caso la de los cainitas) antes de continuar con la historia del pueblo escogido. (Compare 25:12-19, que da la genealogía de Ismael, seguida por la genealogía de Isaac, 25:19 y siguientes: y 36:1 y 36:9, los cuales dan la generación de Esaú, seguida en el 37:2 por las generaciones de Jacob).

Existe similitud en los nombres de las genealogías de los capítulos 4 y 5. A estos dos sin embargo, nunca se les debe considerar como simples variaciones de una misma genealogía por las siguientes razones: aunque algunos nombres son parecidos, también existe mucha diferencia; las Escrituras afirman presentar diferentes genealogías, y aquellos que tienen nombres iguales se les describe como personas distintas. Así por ejemplo, Henoch (cap. 4) es el hijo de Caín y engendra a Irad, mientras que Henoch (cap. 5) fue engendrado por J ared, muchas generaciones después de Seth. El Henoch que engendró a Mathusalam

se distinguió por su piedad y fue llevado por Dios. Lamech (cap. 4), el cual fue engendrado por Methusael se describe como vengativo y muy dueño de sí mismo; el Lamech del capítulo 5, por otro lado, es descrito como engendrado por Mathusalam, un hombre de fe quien ve en el nacimiento de Noé su hijo, el cumplimiento de la promesa de Dios.

La genealogía del capítulo 5, no se da con el propósito de presentar una cronología; Moisés más bien seleccionó a diez personas para mostrar el dominio universal y desenfrenado de la muerte sobre el hombre. De todos, con la excepción de Henoch, se dice "y murió", la omisión de estas palabras después del nombre de Henoch, sirve solamente para destacar la presencia universal de la muerte. Estas palabras traen a la memoria la mentira de la serpiente, "No moriréis". (El pasaje de Gén. 3:4 se atribuye por lo general a J ó S[1], esto es, la fuente Seir de R. H. Pfeiffer; ver p. 160; mientras que el capítulo 5 se atribuye a P).

Ya que no podemos usar el capítulo 5 para formular una cronología, probablemente deberíamos interpretar frases como la del 5:15 como significando que Mahalaleel engendró la descendencia que culminó con Jared. No sería este el caso sin embargo, en los versículos 3 y 28. (Véase *Bibliotheca Sacra,* Abril 1890, y B. B. Wameld, "On the Antiquity and the Unity of the Human Race" in *Studies in Theology,* 1932, pp. 235-238).

La pequeña sección del 6:1-8 se presenta para mostrar tanto la perversidad de la humanidad que hizo necesario el diluvio, como la rectitud de Noé; en esta forma conecta al capítulo 5 con lo que sigue. Los "hijos de Dios" no son los ángeles, sino el pueblo escogido. A través del casamiento del pueblo escogido con la simiente del mundo apareció en el mundo grande perversidad.

IV. Génesis 6:9-9:17. Las generaciones de Noé

El autor Allis nos ha hecho un servicio de extraordinaria utilidad al llamar nuestra atención a la unidad de esta sección (FB, pp. 95-99). Indica claramente que, (a) la causa del diluvio fue la pecaminosidad del hombre (compare 6:5, 11-13); Jehová anuncia su arrepentimiento de haber hecho al hombre (6:6,7); (b) el propósito del diluvio, es destruir a la humanidad (compare 6:7, 13, 17; 7:4, 21-23; 8:21); (c) el texto coloca el énfasis en la salvación de un remanente muy representativo (compare 6:8, 18-20 - los animales - ; 7:1-3, 7-9, 13-16; 8:16-19).

Moisés principia esta sección, con una declaración acerca del carácter recto de Noé (6:9) para poder establecer el contraste entre Noé y la perversidad general de la humanidad (6:11-13), y también para explicar la observación en el 6:8; y luego resume mencionando a los tres hijos de Noé (6:10), y la corrupción de la humanidad (6:11-13), y prepara en esta forma el camino para mencionar las instrucciones acerca de la construcción del arca (6:14-21). El capítulo se cierra con una declaración sobre la obediencia de Noé (6:22).

El Señor ahora da la orden de entrar al arca llevando de siete en siete macho y hembra, de los animales limpios, mas de los inmundos dos parejas (7:14). La orden es obedecida.

En el día diecisiete del segundo mes (7:11, 12) Noé entra al arca como Dios se lo había ordenado. La lluvia cae sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches. No existe ninguna contradicción en el número de bestias que entraron en el arca; cuando se hizo el primer anuncio del diluvio y se dio la orden de construir el arca (6:14-21) de cada clase de animal y ave Noé debía traer macho y hembra, (esto es, dos). Cuando se dio la orden de entrar al arca, (7:1-4) se especifica que de los animales limpios, Noé debería traer de siete en siete, pero de los impuros de dos en dos. El segundo mandato es más específico que el primero; como se puede ver, no existe contradicción alguna. La diferencia entre los limpios y los impuros no es una evidencia de una era postmosaica, sino prueba que es una distinción que se efectuó desde un principio.

Las lluvias continuaron por cuarenta días hasta que las aguas crecieron en gran manera, quince codos sobre todos los montes altos (7:17). Obsérvense los cuatro pasos sucesivos que se mencionan: las aguas crecieron, y alzaron el arca, y se elevó sobre la tierra (7: 17b); las aguas prevalecieron, y crecieron en gran manera sobre la tierra (7:18a); las aguas cubrieron los montes altos (7:19); las aguas cubrieron las montañas (7:20). Así como también las tres declaraciones enfáticas que se hacen sobre el poder de las aguas: murió toda carne (7:21); “todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices, de todo lo que había en la tierra, murió” (7:22); se combinan términos universales y particulares (7:23).

Las aguas prevalecieron sobre la tierra durante 150 días en total, esto es, durante 110 días después que la lluvia había cesado (7:24). Encontramos siete pasos en el retiro del agua: un viento pasa sobre la tierra para disminuir las aguas (8:1); se cierran las fuentes del diluvio de tal manera que el arca puede reposar en Ararat (8:2-4) el día diecisiete del mes, esto es, 150 días después del

principio del diluvio; aparecen las cimas de los montes (8:5), en el primer día del décimo mes, esto es, como setenta y tres días después que el arca reposó en Ararat; se envían un cuervo y una paloma después de cuarenta días, pero las aguas están aún demasiado altas y la paloma no halla lugar para sentar su pie (8:6-9); tras siete días más, asoma la punta de los árboles (8:10, 11); después de otros siete días se envía a la paloma nuevamente, la cual no vuelve más (8:12); el diluvio termina el primer día del mes primero del año 601 de Noé (8:13). La tierra se seca el día veintisiete del mes segundo, esto es, exactamente un año y diez días después de que la lluvia cesó de caer.

El acontecimiento del diluvio se narra en términos universales; esto no significa necesariamente que haya cubierto toda la faz de la tierra, sino más bien que fue universal porque destruyó toda carne. Si las habitaciones de la humanidad estaban limitadas al valle Eufrates, es muy probable que también el diluvio haya estado limitado a ese lugar.

La sección de Génesis 6:9-9: 17 termina con un relato de la construcción de un altar por Noé (el primer altar que se menciona en la Biblia) con el propósito de sacrificar. Jehová acepta el sacrificio y declara que no volverá a maldecir la tierra (8:20,22). Dios bendice a Noé y le da permiso de comer carne (9:1-4), ya la vez establece su pacto con él (9:9-17). Noé maldice a Canaán como resultado del pecado de Ham, y profetiza las bendiciones que recibirá el mundo a través de Sem (9:25--27).

V. Génesis 10:1-11:9. Las generaciones de los hijos de Noé

Esta breve sección registra la dispersión de la humanidad sobre todo la tierra; contiene una lista de las naciones, la cual se incluye aquí con el propósito de mostrar la relación de estos pueblos con la raza escogida, los cuales provienen de los mismos antepasados y tarde o temprano compartirán las bendiciones de Abraham (12:1-3). Se le dedica especial atención a las tribus cananeas (10:15-19).

Esta otra sección mantiene una relación íntima para con lo que le precede y lo que le sigue: el 10:11a conecta con el relato anterior del diluvio, el 11:1-9 relata la construcción de la torre de Babel y la dispersión de la humanidad. Algunos piensan que esta sección proviene de un autor distinto al del capítulo 10, pero pasajes tales como el 10:10 y el 10:25, muestran que el contenido de 11:1-9 estaba ya en la mente del escritor del capítulo 10.

VI. Génesis 11:10-26. Las generaciones de Sem

Existe cierta similitud entre esta sección y el capítulo 5, el cual nos dio la genealogía de la familia escogida. Aquí no se nos presenta sólo una lista de nombres, como en el caso del capítulo 10, sino que como en el capítulo 5, se declara la edad del padre al nacer el hijo y la duración de su vida después del nacimiento, así como también se menciona el hecho que engendró hijos e hijas. Tanto el capítulo 5 como esta sección, terminan mencionando a un padre que tuvo tres hijos (5:32 y 11:26); es obvio el hecho que esta sección continúa la genealogía del capítulo 5, pero con todo yeso, es incomprensible sin las otras secciones intermedias.

VII. Génesis 11:27-25:11. Las generaciones de Thare

El tema principal de esta sección es la vida de Abraham el patriarca; a él se le ordenó salir de su tierra haciéndosele a la vez una triple promesa, teniendo a la vez que ser probado duramente con respecto a cada fase de esta promesa.

1. La promesa de una tierra: 12:7; 13:15, 17; 15:7, 18; 17:2; 28:4, 14. Las pruebas:

a. Abraham era un peregrino en la tierra. 12:10; 17:8; 20:1; 21:23, 24; 23:4.

b. Otros ocupaban la tierra. 12:6; 13:7; 15: 18-21.

c. En dos ocasiones el hambre lo hizo salir. 12:10 y siguientes; 20:1 y siguientes.

d. Sus descendientes habrían de ser peregrinos en tierra extraña.

e. Los gobernantes circunvecinos invadieron la tierra. 14:1 y siguientes.

f. Abraham tuvo que comprar un sepulcro. 23:1 y siguientes.

2. La promesa de una simiente numerosa: 12:2; 13:15; 15:5; 17:2, 4, 16; 18:18; 22:17; 26:4; 28:4; 32:12. La prueba; 11:30; 15:2, 3; 16:1; 17:17; 22:12.

3. La promesa de ser una bendición universal: 12:3; 18:18; 22:18.
Las pruebas:

a. En dos ocasiones Abraham es causa de dificultad. Caps. 12 y 20.

b. Es necesario que Abraham y Lot se separen. 13:5 y siguientes.

c. Los reyes extranjeros pelean contra él. Capítulo 14.

d. Abraham hace alianza con Abimelech. 21:22 y siguientes.

Se ha interpretado la vida de Abraham de muy diferentes formas. De acuerdo con Filo de Alejandría, la vida de Abraham es una alegoría que ilustra ciertas verdades, una de las cuales es la perfección de un hombre sabio por medio de la instrucción. Julio Wellhausen se niega a considerar a Abraham como un personaje histórico; y a su vez sugiere que podría ser una libre creación de la imaginación del autor. Teodoro Noeldeke insiste que Abraham fue una deidad, que cayó a la altura de un simple ser humano y de allí que aparezca en la narración del Génesis. Hugo Winckler considera a Abraham como personificación de Sin, el dios luna, debido a su relación con Haran. Por lo que toca a Herman Gunkel, él considera la "sagas" del Génesis como parecidas a las de otros pueblos de la antigüedad; opina que estas" sagas" gradualmente formaron un "ciclo Abrahámico". Alberto Alt *(Ver Cott der Va ter,* 1929) considera a Abraham como un personaje histórico, y cree que es posible conocer algo sobre su religión. (Compare el artículo del presente autor "The God of the Fathers" en el WThJ, Nov. 1940).

Necesario es que consideremos la narración de Abraham en el Génesis como un relato históricamente exacto. Esta narración da evidencias de ser una historia auténtica y esto se encuentra respaldado por el testimonio del Nuevo Testamento (Mat. 1:1; 8:11; 22:32; Marcos 12:26; Luc. 3:23-24; 13:28; 16:22-30; 20:37: Juan 8:37, 39, 40, 52, 53, 56, 58; Hechos 3:13, 25; 7: Rom. 4; 2Cor. 11:22; Gál. 3; Heb. 2: 16; 6:13; 7:1-9; 11:8, 17; Santiago 2:21,23; 1 Pedro 3:6). Y aún más, la ciencia de la arqueología, ha venido substanciando cada vez más los apuntes bíblicos de tiempos patriarcales. Podemos observar los siguientes puntos:

(1) Algunos críticos han afirmado que el arte de escribir no era conocido antes del fin del segundo milenio A. C. Algunos, como Wellhausen y Graf, pensaban que Israel no poseía documentos escritos antes del período de los Reyes. Los textos del Ras Shamra que se descubrieron recientemente (siglos 15 y principios del 14 A.C.) prueban que los Cananeos ya conocían la escritura para mediados del segundo milenio A.C.

(2) Como la arqueología ha comprobado, durante el período patriarcal las tierras del interior no estaban aún pobladas extensamente, mientras que en los llanos de la costa se había establecido la población sedentaria. Esto va bien de acuerdo con la representación del Génesis de que los patriarcas vagaron por las tierras interiores y aún más, las ciudades que se mencionan en Génesis ya existían para ese tiempo: Bethel, Ai, Jerusalén (Salem), Shechem, Gerar, Dothan, Beersheba. (Véase Albright: *The Archaeology of Palestine and the*

Bible).

(3) En 1935 se descubrieron en Mari en el Eufrates (Tell Hariri) más de 20,000 tabletas, la mayoría de las cuales pertenecía a la primera parte del segundo milenio A. C. Estos descubrimientos confirman el cuadro bíblico de que los antepasados de Israel vinieron de la región de Haran. La ciudad de Nachor (Gén. 24:10) aparece en estos textos como Nakhur. Durante el tiempo de Hammurabi, parece ser que este lugar estaba gobernado por un príncipe Amorreo. Serug y Thare también aparecen como nombres de algunos pueblos en los alrededores de Haran (compare FSAC, ps. 179, 180).

(4) Glueck (RJ, P. 73) indica la exactitud de la descripción de Lot (Gén. 13:10). La arqueología ha comprobado que el Valle del Jordán siempre ha estado habitado y ha sido a la vez una de las partes más ricas de la Palestina de antano.

(5) Con respecto al relato de la invasión de Chedorlaomer (Gén. 14), Glueck escribe, "Los hechos arqueológicos están completamente de acuerdo con esto tradición escrita. Sobrevino una destrucción tan absoluta por el año 1900 A. C. sobre todas las fortalezas y poblados de esa tierra, dentro de los límites que hemos examinado, que la civilización que representaban nunca pudo recuperarse nuevamente. El golpe recibido fue tan aplastante que resultó totalmente destructivo" *(The Other Side of the Jordan,* 1940). También indica Glueck por qué cree que el número 318 es correcto (Gén. 14:14). (RJ. p. 74).

(6) En Génesis 14:6 se menciona a los Horeos cuya historicidad se ha negado ya por mucho tiempo. Hoy en día se les conoce como los Hurreos, un pueblo que jugó un papel muy importante en el segundo siglo A. C.

(7) Un centro Hurreo de bastante importancia fue Nuzu (Yorgan Tepa) como a doce millas al suroeste del moderno Kirkuk. Las tabletas que allí se descubrieron han vertido mucha luz sobre los acontecimientos del Génesis.

(a) Era la costumbre en Nuzu para aquellos que no tenían niños el adoptar uno para que les sirviera, los enterrara y los llorara; a su vez, él sería nombrado heredero. Sin embargo, si llegaba a nacer un hijo, el adoptivo debía renunciara sus derechos en favor del hijo verdadero. (Compare Gén. 15:1-4).

(b) Si la esposa era estéril podía dar a su esposo una esclava para concebir hijos de él. (Compare Gén. 16:2).

(c) Si la esclava engendraba hijos, a la esposa legítima le estaba prohibido el despedirla. A esto se debe la preocupación de Abraham por la conducta de Sara (Compare Gén. 21:11-12).

(8) De acuerdo con la arqueología, la ocupación del distrito en el cual

Sodoma y Gomorra existían terminó para principios del segundo milenio. Esto respalda la representación bíblica de la destrucción de las ciudades de la llanura. (Compare BA, Vol. V, No. 2, y Vol. VI, No. 3).

Considerando esto hechos, debe rechazarse totalmente el punto de vista de Wellhausen de que los relatos patriarcales fueron solamente libre creación de una edad posterior.

En el 12:6b y el 13:7b existe un supuesto *post-mosaico,* “el cananeo estaba entonces en la tierra”. Se piensa que la palabra “entonces” indica que el texto fue escrito cuando ya los cananeos no estaban en Palestina. Se usa esta frase sin embargo, sólo para hacer énfasis en la grandeza de la promesa de Dios. A Abraham se le prometió la tierra, pero la presencia de los cananeos hacía que las promesas pareciesen increíbles. A pesar de la presencia de ellos, Abraham creyó.

En el 13:7b, la declaración simplemente aclara el hecho que no había lugar para el ganado de Abraham y el de Lot. Si se quiso establecer algún contraste con la palabra “entonces” fue con un período anterior cuando el cananeo no estaba en la tierra.

La referencia a Dan (Gén. 14:14) no es un argumento en contra de la paternidad literaria de Moisés. Puede que no sea el Dan de Jueces 18:29, o en caso que fuese, ¿acaso no es posible que en el transcurso de repetidas copias posteriores, algún nombre más familiar haya sido insertado? Asimismo la frase “En el monte de Jehová será provisto” (Gén. 22:14) no se refiere a la presencia (o manifestación) def Señor en el templo que se construyó más adelante en ese monte, sino a la aparición del Señor a Abraham en el tiempo en que éste fue probado. (Ver Hengstenberg, DGP, 11. págs. 146--286; Green, HCP, págs. 47-52).

Las frases “que es en Hebrón” (Gén. 13:18) y “que es Hebrón en la tierra de Canaán” (Gén. 23:19b), deben considerarse como observaciones anotadas probablemente por Moisés. En tiempos de Abraham, parece que no existía Hebrón como ciudad, lo cual es otra evidencia de la exactitud del Génesis.

VIII. Génesis 25:12-18. Las generaciones de Ismael

IX. Génesis 25:19-25:29. Las generaciones de Isaac.

La vida de Abraham se repite a sí misma en la vida de su hijo Isaac; sin

embargo, los relatos de la vida de Isaac no son sólo repeticiones de la vida de su padre. Isaac fue un personaje verdadero, aunque de una naturaleza pasiva.

La arqueología ha venido vertiendo interesante luz sobre los acontecimientos relacionados con esta sección:

(1) Una de las tabletas de Nuzu, habla de un cierto Tupkitilla, quien por tres corderos cambia a su hermano Kurpazah, sus derechos de herencia de un bosque (compare BA, Vol. 111, No. 1, P. 5). Esto nos recuerda la acción de Esaú al vender su primogenitura (Gén. 25:29-34).

(2) Hay un texto que registra el litigio de un cierto Tarmiya contra sus dos hermanos los cuales se habían disputado el derecho de casarse con cierta mujer. Aquel ganó el caso ya que había recibido la bendición de su padre. Como en el caso de las bendiciones patriarcales, esta fue oral, poseía validez legal y fue dada por un padre moribundo a su hijo. (Compare Gén. 27, y BA, Vol. 111, No. 1).

(3) De particular interés es una tableta de Nuzu la cual nos habla de las relaciones entre un tal Nashwi y su hijo adoptivo Wullu. Nashwi da su hija a Wullu con el entendimiento de que al morir él, Wullu será el heredero. Sin embargo, en caso de que Nashwi engendrara un hijo, sería obligación de aquél compartir la herencia con el hijo, y éste recibiría los dioses de Nashwi. El poseer los dioses aparentemente indicaba la primacía en la familia. Por medio de esto podemos comprender el celo de Raquel al hurtar los teraphim (idolos) y a la vez, la gravedad de su acción (Gén. 31:1935). (Véase Sidney Smith: "What Were the Teraphim?" en el JTS, Vol. XXXIII).

(4) El nombre propio Jacob, aparece como nombre geográfico en Palestina en el siglo 15 A. C., y también en tabletas procedentes de Mesopotamia del norte en el siglo 18 A. C. Aparentemente significa "Que Dios Proteja" (Véase FSAC, ps. 325, 326).

X. Génesis 36:1-37:1. Las generaciones de Esaú

Se alega que en esta sección aparece un anacronismo: "y los reyes que reinaron en la tierra de Edom, antes que reinase rey sobre los hijos de Israel, fueron estos" (Gén. 36:31). Se ha afirmado que estas palabras deben haberse escrito después del establecimiento de la monarquía en Israel; de allí que algunos eruditos conservadores hayan pensado que esta declaración fue escrita bajo inspiración divina en una ocasión posterior a Moisés. Sin embargo, no es necesario asumir tal cosa. En primer lugar, no existe evidencia de que alguno de

los reyes edomitas fuese de un tiempo posterior a Moisés. (Véase Green: *The Unity ofthe Book ofGenesis.).* Además, se habían prometido reyes (compare Gén. 17:6; 35:11). Ya que se había profetizado el reinado (compare también Núm. 24:7; Deut. 17:14 y siguientes), es perfectamente posible que Moisés haya escrito este versículo.

XI. Génesis 37:2-50:26. Las generaciones de Jacob.

No existe razón alguna para no creer que el capitulo 49 fue dicho Jacob. Driver cree que J lo incorporó de una fuente independiente y que refleja las condiciones en los tiempos de los Jueces, Samuel, y David. Por lo que toca a Pfeiffer, él cree que esta es la obra de un poeta que vivió alrededor del año 960 A. C. y que probablemente usó tradiciones primitivas de las tribus.

Pero a Jacob se le presenta aquí en el papel de un profeta que contempla la condición futura de sus hijos y la forma cómo crecen hasta llegar a formar tribus. Esta es la esencia del carácter profético de la bendición, más bien que una predicción de hechos históricos. No encontramos ninguna declaración en el poema que anuncie la captura y conquista de la tierra prometida o que indique específicamente a los tiempos de Josué.

Además, el poema no encajo en ningún período histórico en particular. Y por lo que concierne a Génesis 49:10 bien podría considerarse cómo que se cumplió en tiempos de Davis, y si fue así, entonces lo que se dice acerca de Leví, (49:5-7) no concierne a esos tiempos. Ni tampoco podríamos considerar el poema como solamente una colección de oráculos separados (Kuenen); porque manifiesta señales inconfundibles de unidad. (Véase IOT, p. 277). Lo que se menciona aquí sobre Leví, debe pertenecer a una época premosaica. (Compare Deut. 33:8-11, lo cual es bastante distinto).

Página 62, Nota 1, Capítulo 3
1 *Monergismo* - la doctrina cristiana que afirma que la regeneración es totalmente la obra del Espíritu Santo; no poseyendo poder la voluntad del individuo no regenerado para cooperar en esta obra de gracia.

Página 65, Nota 2, Capítulo 3
Alguien ha hecho la sugestión sobre que esta frase pudo haber sido

originalmente el encabezado del cap. 1 y que un redactor la cambió a su posición presente. Pero si esto fuera así, la presente sección no tendría (2:5-4:26) encabezado alguno, y la primera sección (esto es, 1:2-2:3) tendría dos encabezados, el 2:4a y el 1:1. Además, sería injusto para el significado del título, el forzar este a servir como encabezado de una sección que habla acerca de la creación del cielo y de la tierra, mientras que el contenido del título manifiesta que debe encabezar un relato sobre las “generaciones” o “descendientes” del cielo y de la tierra.

CAPITULO CUATRO

ÉXODO

NOMBRE

Los judíos conocían el Libro de Éxodo por sus primeras palabras, *we' elleh shemoth* ("Estos son los nombres"), o simplemente *shemoth* ("nombres"). La septuaginta lo designó de acuerdo con su tema principal, *Exodos* (la palabra aparece en Ex. 19:1), y en la Vulgata, *Exodus.*

PROPÓSITO

El segundo libro del Pentateuco sirve como un eslabón conectivo entre la historia introductoria contenida en el Génesis y el resto de los libros de la Ley. Principia con una breve declaración del rápido crecimiento de los Israelitas. En seguida, expone las preparaciones para el éxodo mismo; éstas tuvieron características tanto negativas como positivas. Desde el punto de vista negativo, el pueblo estaba preparado para su libertad debido al rudo yugo que se le había impuesto causándoles la ansiedad y el anhelo vehemente de libertad. Desde el punto de vista positivo, estaban preparados por los milagros portentosos que Dios había llevado a cabo en su favor, convenciéndolos en ésta forma de que era en verdad Jehová, el Dios redentor, y Dios Todopoderoso. Después de narrar esta doble preparación, el libro menciona el éxodo mismo desde Egipto, a través del Mar Muerto, hasta el Monte Sinaí (1-19).

Aquí se marca la primera gran división en el Pentateuco. Hasta este punto la Ley estaba caracterizada primordialmente por la narración; de aquí en adelante se caracteriza por la legislación. El pueblo está ahora listo para su organización como nación teocrática, y por eso es indispensable que reciba la legislación necesaria para tal organización. Esta legislación consta de tres partes: La que se dio en el Monte Sinaí (Exodo, Levítico), la dada en las peregrinaciones en el

desierto (Números), y la que se dio en las llanuras de Moab (Deuteronomio).

El resto de Éxodo (esto es, Caps. *20-40)* tiene que ver con aquella legislación que Dios entregó a Israel en el Monte Sinaí. Primero, se proclama la ley moral básica, la cual va seguido de ciertas ordenanzas que son el fundamento del pacto que se está ratificando. En seguida vienen las instrucción es para la construcción del Tabernáculo, la morada del Dios santo. Debido a la trasgresión del pacto en relación con el pecado del becerro de oro, estas instrucciones no se ejecutan inmediatamente. Sin embargo al fin, se construyó el Tabernáculo y Dios tomó habitación en él.

Análisis

l. Éxodo 1:1-7. Introducción

La primera palabra que aparece en el texto hebreo de este libro, que es la palabra "y", lo conecta con la narración anterior de Génesis; así como también el resto del versículo uno, presupone el relato de la entrada a Egipto que se da en Génesis capítulo 46. La lista de los hijos de Jacob (vs. 2-5) es un resumen de la narración más detallada que se da en Gén, 46:8--27; sin embargo, el orden de los nombres aparece más de acuerdo con Gén. 35:23-26. Estos hechos establecen la relación existente entre ésta sección y el Génesis. Al mismo tiempo, preparan el camino para la narración de las tribulaciones, que aparecen a continuación.

Toda la sección es una sola unidad, y el versículo 6 no debe separarse ni asignársele a J como algunos críticos los hacen. Pero aún cuando este versículo (obsérvese que contiene información adicional, no es de ninguna manera una mera repetición) vuelve a mencionar el contenido de Gén. 50:26, no se le debe omitir, pues prepara el camino pare una mejor comprensión del versículo 8. Si omitimos el v. 6, el 8 carecerá de significado.

La declaración que se hace en el versículo 7, sobre la multiplicación de los israelitas, contrasta notablemente con el reducido número que se menciona entró a Egipto y se hace necesario para comprender la preocupación del rey (vs. 9, 10) y la severa aflicción que a continuación vino (vs. 11 y siguientes). El versículo 7 es un esfuerzo extraordinario para expresar el gran aumento del pueblo, que podría traducirse como sigue: "y los hijos de Israel fueron fértiles, y crecieron y se multiplicaron, y aumentó su poderío grandemente, y la tierra se

llenó de ellos”.

11. Éxodo 1:8-7:7. La Esclavitud de Israel en Egipto.

Los versículos 9 y 20 se refieren al versículo 7 y en esta forma se manifiesta la unidad del capítulo entero. El nuevo Faraón que subió al trono, no reconoció los méritos de José en relación con Egipto, sino que se alarmó al darse cuenta del crecimiento de los israelitas; y de allí que tomó cuatro medidas definitivas para oprimidos. Primero, se pusieron sobre ellos comisarios de tributos (v.11). En segundo lugar, como lo anterior no tuvo efecto, les hicieron más dura la esclavitud (vs. 13, 14). Tercero, se extendió orden para que las parteras mataran a los infantes varones (vs. 15,16). Y en cuarto lugar, a todo el pueblo se le ordenó echar al río a los hijos varones (v. 22). Estas medidas forman una serie continua que va progresando en severidad lo que es un fuerte argumento en favor de la unidad de esta sección; asimismo, prepara el camino para el capítulo 2, el cual sería imposible comprender sin estos antecedentes.

El capítulo dos narra en primer lugar el nacimiento y la preparación de Moisés, que resulta necesario para la narración de sus actos subsecuentes (vs. 11 y siguientes). Sería incorrecto asignar los versículos 1-10 a un documento, y los versículos 11-23 a otro, ya que el versículo 11 habla de “crecido ya Moisés”, y esto es difícil de entender sin lo anterior. Este capítulo nos relata cómo fue que Moisés llegó al desierto y nos prepara en esta forma para los eventos registrados en el siguiente capítulo.

En el capítulo 3 se continúa la preparación de Moisés y se cuenta la aparición de Dios en Horeb. En forma obvia, el capítulo presupone la historia. El versículo 6 implica cierto conocimiento de la historia patriarcal de Génesis; mientras que el versículo 7 conecta este capítulo con 1:11-14. Los versículos 8 y 17 nos recuerdan a Gén. 15: 18. Existe cierta unidad en el relato de la indecisión de Moisés: primero se muestra humilde (3:11), después se queja de que el pueblo no le oirá (4:1) y de que no es elocuente (4:10, y finalmente rehúsa ir (4:13).

Como resultado de la poderosa revelación de Dios en el Sinaí y sus amantes señales (4:2-12), Moisés se dirige a Egipto y convence primero al pueblo (4:30, 31). En seguida, junto con Aarón, se presenta ante Faraón, quien se niega a hacerles caso (5:2) y aumenta las dificultades para el pueblo (5:6 y siguientes). Los capataces del pueblo se quejan con Moisés y Aarón (5:20-23).

Entonces Jehová renueva su promesa (obsérvese que el 6:3, 4 presupone conocimiento del Génesis) y se presenta a sí mismo con el carácter de Jehová el Dios que redime y hace alianza con su pueblo. El pueblo aún así se niega a escuchar a Moisés, el cual regresa al Señor.

En este lugar (esto es, 6:14 y siguientes), se incluye en la narración una lista genealógica y muy claramente, este es el lugar apropiado para la lista. Moisés había recibido su última orden para Faraón; se le muestra como el líder de Israel y está listo para la lucha con el opresor. ¿Qué mejor lugar pare relatar la descendencia de Moisés y Aarón que este lugar? En el 7:1-7 se hace una declaración final de las intenciones del Señor, la cual se cierra mencionando las edades de Moisés y Aarón.

Para resumir, podríamos decir que toda esta sección exhibe una extraordinaria unidad. Cada parte es necesaria para la comprensión adecuada del resto, y el libro de Génesis es también un requisito para poder entender esta sección con exactitud. Por los demás, serían incomprensibles las subsecuentes porciones de Éxodo sin esta parte preliminar. El pueblo de Israel es presentado aquí en una esclavitud absoluta. De tal esclavitud, ningún humano puede libertar, solamente Dios.

III. *Éxodo* 7:8-13 + 16. *Las Maravillas de Jehová en Egipto*

El propósito de esta sección es demostrar la superioridad del verdadero Dios sobre las falsas religiones de Egipto. Faraón, el enemigo opresor, necesita convencerse de que el Dios de Israel es el Soberano del cielo y de la tierra. También los Israelitas necesitan convencerse. Por tanto, obtenemos el primer gran período de milagros bíblicos en conexión con el éxodo. Estos milagros eran necesarios como complemento del acto poderoso de liberación que Dios llevaría a cabo al sacar a su pueblo de Egipto y establecerlo en Canaán. Un milagro es en acto directo de la revelación especial de Dios llevado a cabo en el mundo exterior, contra el curso ordinario de la naturaleza y con el propósito de que sea una señal o confirmación. Esto es lo que estas señales fueron. Las Escrituras esperan que nosotros las consideremos como verdaderos milagros.

Las plagas descritas en esta sección forman un arreglo simétrico, y las primeras nueve las podríamos dividir en grupos de tres cada una.

1. Sangre 7:14-25
2. Ranas 8:1-15

3. Piojos 8:16-19
4. Moscas 8:20--32
5. Pestilencia 9:1-7
6. Ulceras 9:8-12
7. Granizo 9:13-35
8. Langostas 10:1-20
9. Oscuridad 10:21-27

Debe observarse que la primera y la segunda plaga de cada lista se hacen del conocimiento de Faraón antes de su acontecimiento. Regularmente se repite la siguiente orden (con insignificantes variaciones) en la primera plaga de cada serie: “Entonces Jehová dijo a Moisés: Ve por la mañana a Faraón, y dile, Jehová el Dios de los hebreos me ha enviado a ti, diciendo: Deja ir a mi pueblo, para que me sirvan en el desierto” (compare 7:15, 16; 8:16; 9:13). La segunda de estas series, se presenta como sigue: “Entonces Jehová dijo a Moisés: Entra a Faraón y dile: Jehová ha dicho así: Deja ir a mi pueblo, para que me sirvan” (compare 8:1 9:1 y 10:1, en donde se dan solamente las primeras palabras de la orden). La primera plaga en cada una de las series se anuncia en la mañana junto al río, y la segunda en el palacio real, pero cada una de la tercera serie se da sin previa advertencia (compare 8:16; 9:8; 10:21).

Este arreglo revela la unidad en esta sección. Las series de tres veces tres terminan en un clímax que culmina con la décima plaga. Debemos observar que existe un aumento en severidad e intensidad en el orden de las plagas, y que las últimas tres parecen destinadas arrancar del hombre la esencia de la vida. En las primeras tres, los magos egipcios rivalizaron con Moisés, imitaron las primeras dos plagas, y hasta Faraón pidió le libraran de la segunda plaga. Cuando vino la tercera, aún los magos reconocieron la mano de Jehová en las señales “Dedo de Dios es este” (8:19). De aquí en adelante, los magos quedan fuera de la competencia.

En la segunda serie, se presenta una distinción entre los israelitas y los egipcios (8:23). Mientras que la primera serie había afectado toda la tierra, de la cuarta plaga en adelante sólo afectan a los egipcios; y en todas, con excepción de la sexta y la octava, se hace la observación de que los israelitas quedaron inmunes.

En las plagas segunda y cuarta, y durante toda la serie tercera, Faraón envía por Moisés y Aarón con especial urgencia para obtener su intervención inmediata. Notamos que también existe un aumento de intensidad en la urgencia del llamado:

(a) “Orad a Jehová.... y dejaré ir al pueblo” (8:8).

(b) “Andad, sacrificad a vuestro Dios.... Yo os dejaré ir” (8:25,28).

(c) “He pecado.... Orad a Jehová” (9:27-28).

(d) “He pecado.... mas ruego que perdones.... que oréis” (10:16,17).

(e) “Id, servid a Jehová” (10:24).

La primera serie se lleva a cabo por medio de la vara de Aarón; en la segunda no se menciona ninguna vara; mientras que en la tercera aparece mención de la mano o vara de Moisés.

La unidad y simetría que existen en esta sección, nos demuestran claramente que no debemos considerada como si fuera una sección recopilada de varios manuscritos existentes previamente por algún redactor, sino más bien como la obra de un solo autor. Las nueve plagas serían suficientes para establecer la supremacía del Dios de los hebreos y para servir como preparación para la décima. La número diez probablemente posee el pensamiento o significado de lo completo, lo terminado, esto es, por medio de estas plagas el Señor había exhibido la grandeza de su poder de tal manera que los egipcios no podían alegar excusa alguna.

Debe considerarse la narración de la Pascua (cap. 12) como una unidad histórica y literaria. Las palabras de introducción (12:1), nos demuestran que esto fue un evento histórico. Las palabras “en la tierra de Egipto” son importantes, ya que sirven para subrayar que la primera celebración de la pascua poseía un significado especial. Esta ceremonia debía llevarse a cabo en los hogares en tal forma que claramente deja ver que hasta entonces no existían ni santuario central ni sacerdocio. Al mismo tiempo, estas palabras de introducción están de acuerdo con la costumbre general del Pentateuco de indicar el lugar donde Dios reveló sus leyes (compare Lev. 7:38; 25:1; 26:46; 27:34; Núm. 35:1; 36:13).

Se dice que de las tres fiestas anuales, la Pascua es la única instituida en Egipto. ¿Por qué debía esto ser así, a menos que con toda realidad la Pascua hubiera sido instituida en Egipto? Las palabras “en la tierra de Egipto” son una indicación de exactitud; y aún más, las últimas leyes que tienen relación con las festividades, también relacionan a la Pascua con la fiesta de los Panes sin Levadura y con Egipto (compare Ex. 23:15; 34:18 - obsérvese que se dice que estas dos secciones fueron escritas por Moisés - Ex. 24:4 y 34:27 Núm. 9:1 y siguientes; Deut. 16:1-8).

Por tanto, es necesario que rechacemos el punto de vista de que Éxodo es una composición posterior, el cual se expone con el propósito de explicar el

origen de una festividad que hacía mucho se observaba por los israelitas. En otras palabras, es incorrecta la idea de que la Pascua dio origen a la historia de los supuestos eventos en el Éxodo.

IV. Éxodo 13:17-18:27. El Éxodo de Egipto.

Principia esta sección (13:17-19) con una declaración general sobre la salida y las razones por las cuales el pueblo pasó por el desierto del Mar Rojo. A continuación se narran las primeras fases de la jornada (v. 20), y se relata la dirección de Dios (vs. 21, 22). Toda la sección forma una unidad compacta.

El capítulo 14:1-14, nos narra la orden de Jehová para Moisés explicando la línea detallada de la marcha que deberían seguir para salir de Egipto, lo que de ninguna manera está en conflicto con el 13:17-19. En el pasaje de 14:5-9 se nos relata la reacción de Faraón cuando se da cuenta de que el pueblo había salido, una reacción que va de acuerdo con su actitud como se expresa en el v. 3 al tomar conocimiento de que el pueblo se encontraba acorralado.

Se da cuenta del cruce del Mar Rojo también en una narración compacta y unificada. Primero, Moisés anuncia la salvación de Jehová (14:13, 14), la cual va seguida por la orden de Dios (vs. 16-18). Moisés entonces obedece el mandamiento divino y los israelitas pueden cruzar satisfactoriamente, mientras que los egipcios se ahogan. El resultado es que Israel cree en Jehová (v. 31).

El “Mar de las Cañas o Carrizos” probablemente podría localizarse cerca del lugar que en la actualidad se llama Quantarah. Se debe considerar esta liberación como sobrenatural, y los eventos de ella como un milagro. Los esfuerzos que con frecuencia se hacen, para describir este acontecimiento como está narrado en el Éxodo considerándolo solamente como un fenómeno natural, fallan lamentablemente. Es claro que el Señor intervino aquí en una forma especial y milagrosa.

El cántico de Moisés (cap. 15) el cual pone el énfasis en lo milagroso (vs. 8, 10), confirma el relato en prosa del capítulo 14. Los versículos 13-17 de ninguna manera presuponen la existencia del pueblo en Canaán (Driver, Bentzen), sino más bien observan muy claramente con anticipación a la entrada en la tierra. El versículo 17, por su parte, no contiene una referencia explícita a Jerusalén, sino simplemente anticipa la morada permanente de Jehová en la tierra que El mismo había escogido para su pueblo. No existe base alguna para considerar que el 15: 1-19 es la obra de algún salmista posterior (IOT, p. 274).

El breve cántico de María, cuya antigüedad está reconocida aun por Pfeiffer, lo insertó Moisés después de su propio cántico. María era profetisa, y era lo correcto que fuera ella quien dirigiera a las mujeres en esa alabanza. No tenemos ninguna razón para negar la autenticidad de este cántico.

A continuación se narra la jornada hasta el Sinaí de una manera detallada, pero a la vez sencilla. Como el presente autor ha declarado ya en otro lugar, "Es fácil de comprender por qué aquellos que nunca han estado en el desierto del Sinaí se burlan de la historicidad de los relatos del libro de Éxodo. Pero alguien que haya estado en aquella región, sabe que las narraciones poseen el soplo de la verdad. Es imposible pensar que hayan sido escritas por alguien que no conocía el desierto" (PrG, April 10, 1944). No poseemos evidencia objetiva que respalde la creencia de que esta sección no pudiera haber sido escrita por Moisés. (Véase en la p. 80 una bibliografía especial).

V. Éxodo 19:1-24:18. El pacto en el Monte Sinaí.

Durante el tercer mes después de haber salido de Egipto, los israelitas llegaron al Sinaí. Tan pronto como el pueblo acampó delante del monte, Moisés ascendió y Dios le dio las instrucciones necesarias para preparar los arreglos para el pacto. Primeramente, Dios comunica a Moisés su propósito de hacer de Israel un pueblo escogido (vs. 4-9), y en seguida le ordena preparar al pueblo para la revelación (vs. 10-15). "La promesa antecede a la demanda; porque la gracia de Dios siempre se anticipa a las necesidades humanas y no demanda antes de otorgar" (Keil). La preparación del pueblo consistía en su santificación (v. 15), y el señalar los términos en derredor de ellos (v. 12). Moisés obedeció a Jehová, y en la mañana del tercer día, el Señor desciende sobre el monte (v. 20), que para entonces estremeciese y temblaba. A continuación Moisés descendió al pueblo (v. 25). Esta escena majestuosa sirve de marco adecuado para la promulgación de la ley santa de Dios.

Encontramos los diez mandamientos repetidos en Deut. 5:6-21, excepto por algunas leves alteraciones. De acuerdo con muchos críticos, el Decálogo del Éxodo es E, y algunos aun se atreven a afirmar que no es una parte original de E, sino una inserción posterior. Se cree que pertenece a una época más tardía que el Decálogo de Deuteronomio y que contiene tanto lenguaje como estilo y expresiones idiomáticas Deuteronómicas; por lo que no puede ser atribuido a Moisés.

Esta opinión es incorrecta. Éxodo 20 no sólo es anterior a Deuteronomio, sino que no existe razón alguna porque no pudiera ser atribuido a Moisés. El

Decálogo del Deuteronomio es exactamente el resultado de una libre reproducción dada por Moisés en un discurso público. (1) Deuteronomio contiene referencias a pasajes anteriores, por ejemplo, 5:12, 15, 16 (compare con "como Jehová tu Dios te ha ordenado"). Esto no tendría ningún significado si Deuteronomio fuera el original. (2) El Deuteronomio contiene amplificaciones retóricas, por ejemplo, el v. 14, "ni tu buey, ni tu asno, ni ningún animal tuyo" (Compare también el V. 21, "su tierra"; el v. 16, "para que te vaya bien"; el v. 18 "desearás"). (3) El Decálogo Deuteronómico, como era de esperarse, contiene características del Deuteronomio, por ejemplo, en el v. 14, cuidado para el oprimido; en el v. 15, un ejemplo de la liberación de Egipto; el v. 21, a la mujer se le coloca antes del hogar, y se habla de lo particular antes que de lo general; ésta fue probablemente una forma de oratoria para hacer más enfático el hecho de que la esposa es lo más valioso. (Compare Prov. 12:4; 31:10).

No sólo es Éxodo 20 el original de donde se tomó Deuteronomio 5, sino que también debemos considerar a Éxodo 20 como mosaico. (1) La presencia de características Deuteronómicas, no "impide el que le atribuyamos los Diez Mandamientos a Moisés" (Pfeiffer). Este argumento tendría validez si se pudiera probar - y no se puede - que ninguna parte del Deuteronomio pudo provenir de Moisés. Si el Deuteronomio es mosaico, y también lo es Éxodo 20, entonces debemos esperar que las mismas características se representen en ambos. (2) Se alega que no existe señal de odio en contra de los ídolos antes de los tiempos de Isaías, y por lo tanto, el primer mandamiento no puede proceder del tiempo de Moisés. (Pfeiffer ha disertado sobre este argumento en su artículo, "The Polemic Against Idolatry in the Old Testament" en el JBL, Vol. 43). (3) Asimismo se alega que es inconcebible el pensar que nómadas en el desierto observaran el día Sábado de reposo, y también que el Sábado es una institución Cananea; pero el origen del Sábado lo encontramos en una acción divina (Gén. 2:2,3). (Compare también Ex. 16:23-2910 cual demuestra que ya en el desierto se observaba el Sábado. Óseas 2:11 no respalda la opinión de que el Sábado haya sido una institución Cananita).

También de origen mosaico es la sección formada por 20:22-23:33 (compare 20:22, 21:1). Esta se refiere a la forma general de la adoración en Israel; a los derechos de los israelitas en asuntos civiles y ceremoniales; ya la actitud de Jehová para con su pueblo (Véase en la p. 80 una bibliografía especial).

(1) La forma general de adoración en Israel (20:22-26). Los israelitas

debían construir un altar de tierra o piedras labradas en el lugar donde Dios se revelara. De ninguna manera se podría levantar este altar donde Israel quisiera, sino solamente donde Dios llevara a cabo una revelación de sí mismo.

(2) Legislación Civil (21:1-23:13). Esta sección consiste en juicios *(mishpatim),* esto es, los derechos que habrían de asegurar el orden político y a la vez formarían el estado civil. Muchas de estas leyes estaban basadas en la siguiente forma: Prótasis "si" *[ki,* como el *shum-ma* del Código Hammurabi] y el imperfecto; Apódosis (el imperfecto). A menudo se amplía la Prótasis por medio de cláusulas específicas, explicatorias, condicionales que comienzan con "si" (*im*).

Es cierto que la forma de estas leyes es similar a aquella de otros códigos antiguos; sin embargo, Moisés formuló estas leyes bajo inspiración divina para el uso específico de Israel. Es obvio que nunca se quiso que se guardaran en el desierto, sino que más bien miraban hacia el tiempo en que Israel ya viviera en la tierra prometida (por ejemplo 20:22; 21:1; 23:9, 15, 20-23, 27-33). Es este el hecho que explica sus antecedentes agrícolas.

La sección del 21:1-23:13, trata acerca de los derechos de los esclavos (21:2-6); la venta de la hija como sierva (21:7-11); el principio de la retribución, *lex talionis* (21:12-32): la muerte (vs. 12-14); maltrato a padres, robo de personas, maldición (vs. 15-17); heridas físicas (vs. 18-32), propiedad (21:33-36), hurto (22:1-4), daño al campo de otro (22:5-6), deshonestidad (22:7-15), seducción (22:16, 17), varias leyes (22:18-31), en estas leyes a menudo se omite el "si" *(ki)* de introducción "ya que legislan a Israel basándose en la elección de Israel como una nación santa a Jehová, lo cual va más allá del campo del derecho natural, no sólo prohibiendo cualquiera inversión del orden natural de las cosas, sino también requiriendo la manifestación del amor hacia el débil y el necesitado, debido al respeto hacia Jehová" (Keil); y finalmente, protección de los derechos (23:1-13).

(3) Legislación ceremonial (23:14-19). Esta consistía en las tres festividades anuales - los panes sin levadura (v. 15), la siega, y las cosechas - (v. 16).

(d) La actitud del Señor hacia su pueblo (23:20-33). Se narra la afirmación del pacto en el 24:1-18.

VI. Éxodo 25:1-31:18. El Santuario y el Sacerdocio

Esta sección sigue en forma natural al Libro del Pacto. Para poder llevar a

cabo una manifestación externa del pacto, Jehová ordena la erección del Tabernáculo para que El pueda habitarlo. El modelo y los arreglos se los reveló Dios a Moisés en el Monte Sinaí. Podríamos analizar esta sección de la manera siguiente: introducción, en la cual se le ordena al pueblo traer ofrendas para el santuario (25: 19); una descripción del arca, el trono de Jehová en el santuario (vs. 10--22); la mesa de los panes de la preposición y el candelero de oro (vs. 23-40); la manera de construir el Tabernáculo (cap. 26); el altar del sacrificio y el atrico (27:1-10); el candelero (vs. 20, 21); la institución del sacerdocio y el servicio de consagración (capts. 28, 29); el altar del incienso y su uso (30:1-10); varias leyes acerca del servicio. Moisés recibe las dos tablas de la ley (30:11-31:18).

VII. Éxodo 32:1-35:3. El quebrantamiento del Pacto y su Restauración.

Es particularmente fácil de observar la unidad de sección, aun cuando algunos críticos se han esforzado por negarla.

(1) Es incorrecto decir (por ejemplo, Driver), que el 32:34-33:6 contiene rastros de una doble narración; esto es, 33:3b, 4, repetidos en el 33:5,6. El decir tal cosa, es mal entender el énfasis del pasaje. Cuando Israel supo que Jehová no vendría en medio de ellos, se acongojaron por haber incurrido en su desagrado, y como señal de luto, no vistieron sus atavíos *(lo' shathu).* Para que este principio de arrepentimiento pudiera conducir a un cambio permanente del corazón, el Señor repitió su demanda (v. 5, “y Jehová dejo” *wayyo' mer* -) del pueblo, y proclamó una nueva orden “Quítate pues - horedh -ahora tus atavíos que yo sabré lo que te tengo de hacer”.

(2) Es injusto asumir que el 33:7-11 estaba precedido por un relato de la construcción del Tabernáculo y el tratar de afirmar que los atavíos de los versículos 4-B habían sido ofrecidos para el uso del santuario. No vistieron los atavíos como una expresión de luto por parte del pueblo; además, los tiempos gramaticales de estos versículos (poseen una fuerza frecuentativa) solamente describen una práctica usual durante el tiempo que duró el santuario provisional. El nombre de este santuario provisional (*´ohel* mo'edh) - tienda de reunión - fue tomado de las instrucciones previamente dadas acerca del futuro santuario (por ejemplo, 21:21; 28:43; etc.). Representaba temporalmente el pensamiento que habría de encontrar forma permanente en la futura estructura,

esto es, que Jehová habitaba en medio de su pueblo. Aun cuando el pecado de su pueblo había sido grande, el Señor no lo había abandonado. Sin embargo, este santuario temporal estaba fuera del campo, ya que Jehová no podría habitar aún en medio de la nación pecaminosa.

(3) Se menciona en el 34:1 que Jehová escribirá sobre las tablas de la Ley, pero es moisés el que lo hace. De acuerdo con Driver, esta es "la gran dificultad" (34:1-28). El versículo 28, sin embargo, no declara que Moisés haya escrito. El hacer a Moisés el sujeto de la frase "y escribió" (v. 28), significa confundir las "diez palabras" (vs. 1, 28), con aquello que Moisés en realidad sí escribió, esto es, el contenido de los versículos anteriores (v. 27 - "estas palabras" - se refiere al contexto que le precede, no a los diez mandamientos del v. 28). El sujeto de la frase "y escribió" (v. 28) es el Señor. No existe contradicción alguna aquí.

La única refutación del análisis crítico superior de esta sección, es el repasar cuidadosamente todo el texto, permitiéndole que hable por sí mismo. Al hacer esto, se trasluce inmediatamente la indiscutible armonía y unidad de esta sección. Aún Driver confiesa que aunque el 32-34 "manifiesta marcas claras de composición, no contribuye al criterio indispensable para distribuirlo con todo detalle entre los distintos narradores" (LOT8, p. 39). ¿No se podría deber esto al hecho de que después de toda esta unidad es una unidad conjunta, el producto de un solo escritor?

VIII. Éxodo 35:4-40:38. La preparación y construcción del Tabernáculo

Esta sección es una repetición casi palabra por palabra del pasaje en los capítulos 25-31, con la excepción que se usa el pasado en lugar del futuro, por ejemplo, "Y *harás* también un velo de cárdeno y púrpura, y carmesí, y de lino torcido: será hecho de primorosa labor, con querubines" 26:31; "*Hizo* asimismo el velo de cárdeno, púrpura, y carmesí, y lino torcido, el cual hizo con querubines de delicada obra" (36:35).

La repetición exacta de la fraseología sobre las instrucciones dadas a Moisés en los capítulos 25-31, sirve para grabar en la mente del lector, el hecho de que estas instrucciones debían ser obedecidas al pie de la letra (FB, p. 61). Las omisiones principales son el Urim y Thummim (28:30), la consagración de los sacerdotes (29:1-37), el aceite para las lámparas (27:20 y siguientes), y el sacrificio diario (29:38-42). Pero la razón de que se omitan estos pasajes, se encuentra en el hecho de que estos se discuten después (Urim, Lev. 8:8; el aceite,

Lev. 24:2; el sacrificio diario, Núm. 28:3; los sacerdotes, Lev. 8).

La terminación del Tabernáculo indica una señal externa de la permanencia del pacto de gracia. El Dios de la liberación (Jehová), ha descendido a morar en medio de su pueblo. Sin embargo, a éste se le excluye de su presencia inmediata por medio de un velo que cierra el acceso al lugar santísimo a todos, con excepción del Sumo Sacerdote y aun a él excepto en el Día de la Expiación. A través de su esfuerzo para obedecer la legislación Sinaítica, se le enseñaría al pueblo su necesidad de un mediador, un mediador que combinara el oficio profético del Mesías y el oficio de sacerdote de Aarón. En esta forma, eran típicos los arreglos del Tabernáculo, un medio de preparación pata el Sacrificio que ha quitado los pecados del mundo.

El Supuesto Período post-mosaico

(1) Éxodo 6:26,27, "Este es aquel Aarón y aquel Moisés". Se ha sugerido que uno escribiría en esta forma, sólo de personajes que hubieran vivido en la antigüedad; pero debemos observar que estas palabras vienen después de una genealogía, y poseen el impacto de "Esta es la genealogía de Moisés y Aarón a quien Dios habló" (v. 13). Así entonces, cuando comparamos el v. 26 con el 14 nos damos cuenta que tiene el mismo impacto que el v. 27 comparado con el 13.

"Se repiten las palabras al final del versículo 27, para marcar con precisión la terminación de la genealogía y la continuación de la historia. Estas palabras se utilizan aquí como las frases de transición en escritos históricos más claramente concitados. Al principio, predomina la referencia genealógica y se menciona a Aarón como el mayor, - al final se toma el punto de vista histórico-, se menciona a Moisés como el personaje más importante; así como en el versículo 13, Moisés aparece primero, que es donde el autor pasa de la historia a la genealogía" (Hengstenberg, DGP, II, p. 168).

(2) Éxodo 16:33-35. Es la frase "delante del Testimonio" (v.34) la que provoca dificultad. ¿Cómo es posible - se preguntan algunos - que Moisés haya escrito esta referencia a las tablas de la Ley, si la Ley aún no había sido dada? Pero, ya que este es el pasaje principal acerca del maná, ¿por qué no pudo haberlo escrito Moisés en una ocasión posterior y haberlo insertado aquí? También se nos dice que el versículo 35 indica una fecha posterior a Moisés. Pero este versículo solamente declara que los Israelitas comieron mamá hasta

que llegaron a la tierra prometida; no dice nada absolutamente sobre el término de su alimentación con maná o de su costumbre después de haber entrado en tierra habitada. De aquí que sea perfectamente posible que Moisés, al repasar el Pentateuco en las llanuras de Moab, haya insertado aquí este versículo.

(3) Exodo 16:36. Se nos dice también que la explicación del valor de un gomer, indica una fecha de composición en la cual ya no se conocía su equivalencia. Pero esta palabra "gomer", se utiliza a través de todo este pasaje (vs. 16, 18, 22, 23) y en ningún otro lugar en las Escrituras. El gomer sin embargo, no era una medida, sino una pequeña taza, y podemos entender perfectamente por qué Moisés hizo alusión al tamaño de la taza si ésta se usaba para recoger el maná.

CAPITULO CINCO

LEVÍTICO

Nombre

Levítico, el tercer libro de Moisés se inicia con las palabras "y llamó" *(way yiqra'),* así lo llaman los judíos. En tiempos talmúdicos, también se le daba el nombre la Ley de los Sacerdotes *(torath kohanim),.* En la Septuaginta lleva el título de *Levitikon* ("Levitical", un adjetivo que modifica a la palabra *biblion,* "libro", la cual no está escrita pero se presupone). La Vulgata lo designa simplemente como *Leviticus.*

Propósito

El libro de Levítico contiene las leyes que habrían de gobernar al pueblo de Dios, ya organizado, en su vida civil y religiosa. En el Monte Sinaí, se organizó formalmente a los israelitas en una nación teocrática. La ley básica les había sido dada, se había ratificado el pacto, y se había construido el Tabernáculo. En esta forma, Jehová había tomado habitación en medio de su pueblo. Sin embargo, antes que el pueblo pudiera continuar so jornada hacia la tierra prometida, era necesario que conociera las leyes que habrían de guiarle en su adoración a Jehová en el Tabernáculo. Levítico contiene estas leyes. De aquí que resulte muy claro que aún cuando Levítico es una unidad, está colocado en su lugar propio y presupone, para poder ser comprendido, los relatos del Éxodo.

Análisis

Existe en el libro una unidad interna de plan y pensamiento, la cual se expresa a sí mismo en un doble sentido. En primer lugar, el libro de Levítico trata acerca de la limpieza de esa contaminación que separa al hombre de Dios,

y en segundo lugar, de la restauración de la comunión perdida entre Dios y el hombre.

A. La limpieza de esa contaminación que separa al hombre de Dios. Capítulos 1-16

I. Levítico 1:1-7:38. La Ley del Sacrificio.

Desde el Tabernáculo, la morada de Dios, Jehová habló a Moisés tal como lo había prometido en Éxodo 25:22, revelando su santa voluntad acerca de los sacrificios por medio de los cuales pudiera quitarse la contaminación que era necesario que pueblo pecaminoso eliminara para poder acercarse a El con humildad.

(1) Capítulo 1. El holocausto. El término general para “ofrenda” es *korban,* el cual se aplica a varios tipos de ofrendas. Significa aquello que ha sido traído a Jehová.

(2) Capítulo 2. Ofrenda Cocida *(minhah).* Obsérvese en los versículos 4-16 la tierma individualización de la segunda persona del singular, como en el Deuteronomio; sin que esto sea una indicación de que este capítulo haya sido una combinación de distintas fuentes.

(3) El Sacrificio de Paces *(zevah shelamim).*

(4) Capítulo 4:1 - 5:13. El Sacrificio por los Pecados *(hatta'th)* (5) Capítulo 5:14-26. El Sacrificio por Culpa *(asham).*

(6) Capítulo 6:8-13. Los Holocaustos; 6:14-23, Ofrendas cocida; 6:24-30, Sacrificios por los pecados.

(7) Capítulo 7. Diversos Sacrificios.

Las declaraciones más completas que encontramos en el capítulo 44 acerca del sacrificio por los pecados (en comparación con Ex. 29:12; Lev. 8:15; 9:9, 15), no indican de ninguna manera, un estado más avanzado en el crecimiento del sistema sacrificial; más bien, ya que este pasaje contiene la ley específica del sacrificio por los pecados como debían de observarla varios tipos de personas, su propósito es el presentar la ley en toda su plenitud.

Debemos observar que las leyes narradas en los capítulos 1 al 5, están dirigidas a todo Israel, las de los capítulos 6 y 7 a Aarón y sus hijos. Las leyes en estos últimos dos capítulos también, en algunos sentidos, exhiben un punto

de vista ligeramente diferente de las que se encuentran en los capítulos 1 al 5. Esto no implica sin embargo, distinto autor; podemos convencernos de ello al darnos cuenta que ambas secciones mencionan las mismas clases de sacrificio y que existen referencias muy claras de una sección a la otra. (Compare 6:17 con el cap. 4; 3:5 con 6:22; el 6:30 debemos entenderlo a la luz del 4:22-27).

II. Levítico 8:1 - 10:20. La Consagración de los Sacerdotes.

Moisés procede ahora a ungir a Aarón y sus hijos, de acuerdo con las instrucciones en Ex. 29: 1-36 y 40:12-15.

(1) 8:1-5. La orden de Jehová; preparación para el ungimiento.

(2) 8:6-13. El lavado, investidura y unción de los sacerdotes.

(3) 8:14-32. La ceremonia del sacrificio en relación con la consagración.

(4) 9:1-7. Moisés instruye a Aarón sobre su toma de posesión.

(5) 9:8-21. Aarón y sus hijos toman posesión de su oficio.

(6) 9:22-24. Aarón bendice al pueblo, y la gloria de Jehová semanifiesta.

(7) 10:1-3. El fuego extraño de Nadab y Abiú.

(8) 10:4-7. Nadab y Abiú son sacados fuera del campo.

(9) 10:8-11. Se ordena a los sacerdotes la abstinencia del vino en el Tabernáculo.

(10) 10:12-20. Acerca de la comida de cosas santas.

No existe conflicto alguno entre la práctica que se menciona en el 9:11, 15 y 10:16-20; así como sería incorrecto decir que el 10:16-20, es una corrección (Driver) del 9:15b. La leyera (compare 4:1-21) que se podía *quemar* sólo aquella carne del sacrifico por los pecados, cuya sangre *se había traído al* Tabernáculo y se había aplicado al altar del incienso. Pero el 9:8 y siguientes, trata de un caso especial, esto es, los sacerdotes que toman posesión de su oficio. La sangre *en esta ocasión,* no se llevaba dentro del Tabernáculo, sino se aplicaba a los cuernos del altar del holocausto que era donde la congregación tenía comunión con Dios; esto se debía a que el propósito no era hacer expiación por algún pecado de Aarón, sino más bien el quitar cualquier pecado que le hiciera inútil para el servició de su oficio sacerdotal.

III. Levítico 11: 1 - 15:33. Los limpios e inmundos. Purificación.

(1) Capítulo 11. Animales limpios e impuros. El capítulo sirve como una introducción a las leyes de la purificación. Es la penetración del pecado en la creación natural, la cual produce en la mente del hombre un horror o disgusto hacia ciertas clases de animales como comida.

Los versículos 2b-23, están esencialmente repetidos en Deut. 14:6--20. No debemos considerar que ambas narraciones provengan de una fuente común más antigua, ni que Deuteronomio sea anterior a Levítico. Más bien, la de Levítico es una narración anterior a la del Deuteronomio, y esta última sirve como sumario; nos presenta en realidad la sustancia de la ley, y contiene lo que uno esperaría encontrar en un sumario popular hecho por Moisés, lo cual el Deuteronomio dice ser.

(2) Capítulo 12. Purificación de una mujer después del alumbramiento.

(3) Capítulos 13, 14. Las leyes sobre la lepra. Aquí aparece una división cuádruple. (a) 13:1-44, la lepra en el hombre; (b) 13:47-59, la lepra en las ropas; (c) 14:1-32, purificaciones; (d) 14:33-35, la lepra en las casas. De las anteriores, b, c, y d, están subdivididas cada una en cuatro partes.

(4) Capítulo 15. Purificación de ciertos flujos. Versículos 1-15, flujo del hombre; vs. 16-18, derramamiento de semen; vs. 19-24, flujos de la mujer; vs. 25-33, flujo maligno de la mujer.

IV. Levítico 16:1-34. El Día de la Expiación.

El capítulo contiene leyes para la expiación general de los pecados del pueblo durante un año (vs. 1-28), así como instrucciones para la celebración anual del festival (vs. 29-34). Estos dos asuntos no están relacionados imperfectamente (Driver), sino más bien, el v. 29 conduce naturalmente del uno al otro. “y esto tendréis por estatuto perpetuo”. Estas palabras se refieren claramente a lo que se acaba de narrar e introducen la siguiente sección; de aquí que no exista base para asumir una paternidad literaria de varias personas.

B. La Restauración de la comunión perdida entre Dios y el hombre. Capítulos 17-26.

V. Levítico 17:1-16. La Sangre del Sacrificio.

Muchos críticos piensan, que los capítulos 17 al 26 contienen ciertas características que los distinguen del cuerpo general del llamado documento P. Se les ha designado generalmente con el nombre de La Ley de Santidad o H, un título que primero aplicó A. Klostermann en el año 1877 *(das Heiligkeitsgesets).*

Aun cuando estas leyes poseen en cierto sentido un parecido sorprendente con Ezequiel, sin embargo, forman una parte integral de la legislación mosaica; y no debemos considerarlas como un cuerpo independiente legislativo. Es cierto que hacen énfasis sobre el asunto de la santidad, y es este hecho lo que les da su formación especial. Contiene una manera un tanto exhortadora parecida a la del Deuteronomio, y esto es absolutamente natural en una sección cuyo propósito es prescribir la santidad en la vida.

Es obvio que el capítulo 17 forma un eslabón conectivo con lo que le precede. Observemos por ejemplo, las siguientes expresiones, las cuales presuponen un relato anterior, así como la legislación de Éxodo y Levítico: v. 2, “a Aarón y a sus hijos”; v. 3 “el real”; vs. 4, 9, “la puerta del Tabernáculo del testimonio”; v. 5, “al sacerdote, y sacrifiquen ellos sacrificios de paces a Jehová”; v. 6, “el sacerdote esparcirá la sangre sobre el altar de Jehová.... quemará el sebo”; v. 8, “extranjeros que peregrinan”; v. 9 “será igualmente cortado de sus pueblos”; v. 11, “expiar”. No podríamos decir que se han agregado o insertado estas frases para poder encajar este capítulo con P, ya que si omitimos estas frases, nos quedaría muy poco.

Debemos observar asimismo, que los versículos 3 y 4 fueron escritos con el propósito de que fueran una ley temporal, la cual sería guardada en el desierto antes de entrar a la tierra prometida; de aquí que se debe considerar anterior al Deuteronomio a este capítulo.

VI. Levítico 18:1-20:27. Leyes éticas y religiosas y castigos.

(1) Capítulos 18 y 19. Leyes éticas y religiosas. (a) 18:1-5. Introducción.

Las palabras “Yo soy Jehová” tanto aquí como a través del capítulo (compare los vs. 2, 4, 5, 6, 21, 30), sirven para hacer énfasis sobre el hecho de que Jehová requiere la santidad. (b) 18:6-18. Leyes contra el incesto. (e) 18:19-23. Prohibición de otros pecados sexuales. (d) 18:24-30. Diversas advertencias. En los versículos 24-30 no cambia el punto de vista, ni se habla de la conquista de la tierra como algo ya sucedido (Driver). Más bien, se debe entender este pasaje a la luz del participio *meshalleach* del v. 24, el cual yo traduciría como sigue: “En ninguna de estas cosas os mancillaréis; porque en todas estas cosas se han contaminado las gentes que yo echo de delante de vosotros” (e) 19:18. El propósito que Jehová tenía que su pueblo fuera santo. (Obsérvese otra vez la repetición de la frase “Yo soy Jehová”, vs. 3, 4, 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 37). (f) 19:9-18. Leyes de conducta hacia el prójimo. (g) 19:19-32. Diversos preceptos.

(2) Capítulo 20. Castigos. Las penas que aquí se prescriben, están tan relacionadas con los crímenes mencionados en los capítulos 18 y 19, que es obvio que los tres capítulos provienen de un mismo autor. El hecho de que cuatro de los casos citados en el capítulo 18 no se refieren en el capítulo 20, y ciertas ligeras variaciones en la organización del material, constituye una evidencia más de su autenticidad. Un redactor hubiera llevado a cabo esfuerzos extraordinarios para obtener una coordinación perfecta.

VII. Levítico 21:1-22:33. La Santidad de los Sacerdotes.

Esta sección se divide en dos partes principales. (1) 21:1-22:16. La pureza de los sacerdotes. (a) vs. 1-6. Los sacerdotes no deben contaminarse tocando a los muertos. (b) vs. 7-15. El casamiento de los sacerdotes. (c) vs. 16-24. Sacerdotes con faltas físicas. (d) 22:116. Reverencia por las cosas santificadas. (2) 22:17-33. Oblaciones sagradas.

Es muy cierto que esta sección posee un carácter único, pero esto se debe a su contenido. Las frases que se dice exhiben las ideas de P, algunos suponen que fueron agregadas por algún redactor; pero estas frases muestran simplemente que los capítulos constituyen una parte integral de Levítico.

VIII. Levítico 23:1-24:23. La consagración de la estaciones.

(1) Capitulo 23. Una lista de las ocasiones en las cuales se celebrarían santas convocaciones. (a) vs. 1-3. El Sábado. (b) v. 4. Las festividades anuales. La Pascua, vs. 5-8. Las Primicias, vs. 9-14. La fiesta de las Cosechas, vs. 15-22. (c) vs. 23-25. El Pentecostés. (d) vs. 26-32. El Día de la Expiación. (e) vs. 33-43. La Fiesta de las Cabañas.

Es obvio que este capítulo presenta una dificultad al análisis crítico. Casi todo lo que aquí se menciona, ha sido expuesto ya en el llamado documento P. De hecho, el capítulo presupone tanto el Éxodo, como los capítulos 1-16 de Levítico. Driver trata de huir de la dificultad diciendo que el capítulo consiste de porciones tomadas de dos fuentes, de tal manera que se complementan la una a la otra. El divide el capítulo como sigue:

H 9-20 22 39b 40-43
P 1-8 21 23-38,39a 39c 44

Sin embargo es obvio, que aún los versículos atribuidos a H, contienen elementos que pertenecen al llamado documento P; por ejemplo, el v. 10, las primicias (compare Ex. 22:29); el v. 11, ofrenda agitada (compare Ex. 29:24; Lev. 14:12,24; compare también Lev. 7:30; los términos *wehenif, tenuphah* pertenecen definitivamente al P); el v. 39b, la fiesta de los siete días (compare Núm. 29:12). Seguramente que el versículo 43b presupone también un conocimiento del relato del Éxodo. Estos fenómenos, simplemente prueban que el capítulo es una unidad y que mantiene una relación integral con todo el libro de Levítico.

(2) Capítulo 24. (a) vs. 1-4. El candelero sagrado. (b) vs. 5-9. Los panes de la preposición. (c) vs. 10-23. Narración del blasfemo. Esta narración sirve para ilustrar la administración de la ley divina y provee también la razón de ciertas de estas leyes.

IX. Levítico 25:1-55. El Año Sabático y el Jubileo.

Muchos críticos creen que este capítulo está compuesto de elementos que pertenecen tanto a H como a P. De acuerdo con Driver, son muy prominentes las marcas de H en los versículos 1-7; 14 y siguientes; 17-22; 35-32; 42, 43,55, y son menos prominentes en los versículos 29-34. Sin embargo, existe en este capítulo una unidad que nos impide tornar en “documentos” análisis

extravagantemente minuciosos. (1) v. 1. Título de introducción. Obsérvense las palabras “Moisés”, y “Sinaí” que indican el pasaje de Ex. 34:32. (2) vs. 2-7. El año sabático. (3) vs. 8-55. El año del jubileo. La sección 3 se divide aún como sigue: (a) vs. 8-12. La observancia del año del jubileo. (b) vs. 13-34. Los efectos de esta observancia _en la posesión de propiedad y sobre (c) vs. 35-55, la libertad personal del israelita.

X. Levítica 26: 1-46. Promesas y amenazas.

Así como el Libro del Pacto termina con promesas y amenaza (Ex. 23:20-33), así también termina toda la legislación Sinaítica. (1) vs. 1, 2. Introducción; la esencia de toda la ley queda resumida en estos dos mandamientos: la prohibición de la idolatría y el llamamiento a la verdadera adoración. (2) vs. 3-13. La bendición que se recibe al ser fiel a la ley. (3) vs. 14-33. La maldición que proviene de la desobediencia a la ley. Esta sección se subdivide en cuatro partes: (a) vs. 18-20. Rebeldía a los castigos de los versículos 14-17. (b) vs. 21, 22. Rebelión obstinada. (c) vs. 23-26. Persistencia en la rebelión. (d) vs. 27-33. Continúa la apostasía (4) vs. 34-45. El propósito del juicio de, Dios. (5) v. 46. Declaraciones finales acerca de toda la legislación Sinaítica.

De acuerdo con muchos críticos, el pasaje de Levítico 17-26 está compuesto de elementos que pertenecen a P, los cuales se han combinado con porciones de un volumen legislativo independiente y anterior (H), el cual se supone que está caracterizado por principios y fraseología peculiar. Pero contra esto debemos argüir que estos capítulos exhiben una extraordinaria unidad en su estructura, y en segundo lugar, que poseen una relación integral con los capítulos anteriores de Levítico. Obsérvese además, y no podemos ignorar esto fácilmente, la declaración que se hace diecisiete veces en estos capítulos sobre el hecho de que Jehová habló a Moisés y le trasmitió las leyes que siguen a continuación. Además, toda la sección comienza con la declaración, “y Jehová habló a Moisés, diciendo” (17:1), y termina con el sumario, “Estos son los decretos, derechos y leyes que estableció Jehová entre sí y los hijos de Israel en el monte de Sinaí por mano de Moisés” (26:46).

XI. Levítico 27:1-34. Un Apéndice.

Dado que los votos no formaban parte esencial de las leyes del Pacto Sinaítico, sino eran más bien una expresión de devoción voluntaria, las instrucciones para hacer votos se dan después de la terminación oficial del pacto (26:46). El capítulo se divide en siete partes: (1) 1-8. Los votos personales. (2) 9-13. Animales. (3) 14-15. Una casa. (4) 16-25. La tierra. (5) 26-27. Los primogénitos. (6) 28-29. Cosas consagradas. (7) 30-34. El diezmo de la tierra.

LOS SACRIFICIOS LEVITICOS

El pueblo de Israel, estaba oficialmente constituido en una teocracia en medio de la cual moraba el Dios santo. Pero el "reino de sacerdotes y gente santa" era también un pueblo pecador. ¿Cómo era posible que se acercara a Dios? Para poder facilitar el acceso del Pecador a Dios, se instituyó el sistema sacrificial.

Los sacrificios poseían un doble propósito; el de la expiación, y el de la consagración. Podrá verse por lo tanto que el sacrificio, particularmente en lo que tiene que ver con la expiación, concierne al pecado. En la Biblia, a los sacrificios se les considera como ofrendas. Por ejemplo, aquello que se trae ante el Señor son dones de santidad. Estas ofrendas santas se traen al altar donde mora Jehová, y el Señor directamente lleva a cabo el sacrificio. Debemos de entender esto naturalmente desde un punto de vista simbólico y no en un sentido literal.

Todo lo traído a Jehová como ofrenda, tenía que estar ceremonialmente limpio. Se podían sacrificar del reino animal, bueyes, corderos, cabras y pichones; y del reino vegetal, maíz, vino y aceites. En esta forma, el sacrificio provenía de aquello que era el sostén de vida para el ofrendante (el reino animal), y de aquello que el ordenante producía con su trabajo vital (el reino vegetal). Por tanto, podríamos decir, que en el sacrificio se consagraba a Jehová la totalidad de la vida del ofrendante.

El sacrificio también era un substituto que se ofrecía en lugar del pecador. No poseía en sí mismo, por supuesto, el poder para quitar el pecado, pero era el tipo del gran sacrificio de Cristo y señalaba hacia El en el futuro.

¿Cómo entonces debía traer el pecador su ofrenda al Señor? Existían varios

pasos en el proceso. El animal que se escogía, debía ser un ejemplar perfecto, libre de toda falta o defecto, porque sólo se puede traer lo mejor al Dios santo. Cuando se introducía el animal al santuario, el que hacía la ofrenda debía poner sus manos sobre él; este acto simbolizaba la transmisión del pecado del ofrendante al sacrificio. En esta forma se consideraba a la ofrenda como un substituto del ofrendante. El pecado, con su sentencia mortal, descansaba sobre el pecador; pero al colocar éste sus manos sobre el sacrificio, simbolizaba con esto el hecho que la sentencia ahora caía sobre la ofrenda y no sobre el ofrendante.

Después que la persona había puesto sus manos sobre la ofrenda, seguía a continuación el siguiente paso, el degollamiento del sacrificio colocado sobre el altar. Era necesario que el que había traído la ofrenda, fuera quien degollara al animal, y su sangre entonces era aplicada al altar por los sacerdotes. Así por ejemplo leemos: "Entonces degollará (el que trajo la ofrenda) el becerro en la presencia de Jehová; y los sacerdotes, hijos de Aarón, ofrecerán la sangre, y la rociarán alrededor sobre él altar, el cual está a la puerta del tabernáculo del testimonio" (Lev. 1:5). Se degollaba entonces al sacrificio, se derramaba su sangre, y como símbolo de vida, se presentaba a Dios la ofrenda aplicándose la sangre al altar.

Se dice que la sangre expiaba el alma. "Porque la vida de la carne, en la sangre está; y yo os la he dado para expiar vuestras personas sobre el altar; por lo cual la misma sangre expiará la persona" (Lev. 17:11). Parece que el pensamiento aquí era que la sangre derramada y aplicada al altar, borraba el pecado delante de la presencia de Dios. Los que necesitan expiación son el hombre y su pecado, y es Dios, no el hombre, quien provee esa expiación. En esta forma, es aquí donde se nos recuerda que la salvación del pecador es por gracia. Es de Dios y no del hombre. "Le hará el sacerdote expiación de su pecado que habrá cometido, y será perdonado" (Lev. 4:35). Tal es la interpretación divina.

A continuación seguía la cremación de ciertas partes del animal sobre el altar. Esta quema servía para ofrecer una ofrenda de olor suave a Jehová. Simbolizaba en esta manera la consagración sustitutiva que se ofrecía, mediante las víctimas, a Dios. Esto nos recuerda las palabras de Pablo, "Cristo nos amó, y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor suave" (Ef. 5:2). Por último, y característico de los sacrificios de paces, había una vianda de ofrenda encendida, preparada por Dios mismo. En esta forma se simbolizaba el hecho bendito de que el había sido expiado, y que la barrera

entre Dios y el hombre había sido removida. Incluía también esto, un estado de favor y bendición positiva. (Véase Geerhardus Vos: *Biblical Theology,* 1948, ps. 172-190).

CAPITULO SEIS

NÚMEROS

Nombre

Los Judíos llaman a este libro “En el desierto” *(bemidhabar)* que significa construir - o “y habló” *(wayedhabber).* La Septuaginta le dio el título de “Números” *(arithmoi),* y este título lo usó también la Vulgata.

Propósito

El libro de Números, sigue en forma natural a la legislación de Levítico. Habiéndose revelado las leyes sacerdotales y ahora la nación está lista para continuar su marcha hacia la tierra prometida. Por eso es que el libro de Números narra primero los preparativos que se hicieron para la salida del Sinaí. En seguida narra esa misma salida y el trayecto hasta la llegada a las llanuras de Moab, terminando después con una relación de ciertos eventos que se llevaron a cabo junto con algunas instrucciones para la conquista y la repartición de la tierra.

Análisis

El libro se divide en tres partes principales: (1) 1:1-10:10. Preparaciones para la salida del Sianí. (2) 10:11-21:35. La jornada del Sinaía las llanuras de Moab. (3) 22:1-36:13. Acontecimientos en las llanuras de Moab.

I. Números 1:1-10:10. Preparaciones para la Salida del Sinaí.

El período que aquí se describe tardó diecinueve días, del primero al veinteavo día del segundo mes, el segundo año después de la salida de Egipto.

(1) Capítulos 1-4. La numeración y arreglo del pueblo. El censo que se narra en el 1:1-54, se tomó exactamente un mes después de la construcción del Tabernáculo (Ex. 40: 17). Incluía el total de la congregación, de acuerdo con sus familias, por la casa de sus padres, figurando solamente aquellos que podían servir en el servicio militar, de veinte años para arriba (1:2, 3). El total que se obtuvo fue do 603, 550 (146). El censo en d capítulo 2 nos da la orden de las tribus en sus campamentos, cada una junto a su bandera *(degel)* alrededor del Tabernáculo del Testimonido. Es obvio que los capítulos 1-4, presuponen una situación en la cual el pueblo aún no estaba establecido en la tierra.

Se han expresado tres objeciones a estos capítulos. (1) Si el número de hombres de edad militar era de 600,000, se alega que entonces la población total sería aproximadamente de unos 2 y medio millones, y que hubiera sido imposible que las setenta familias que llegaron a Egipto se hubieran multiplicado tan rápidamente durante el tiempo de su esclavitud. Pero debemos decir, que aún cuando esta multiplicación sea sorprendente, seguramente que no era imposible, agregando además, que la misma Biblia hace énfasis en la extraordinaria reproducción de los hebreos (Ex. 1:7). (b) Se dice que el desierto del Sinaí, no hubiera podido contener un número tan extenso de personas. Pero si el pueblo estaba acampado en la llanura de Er-Rahah antes Jebel es-Safsaf, se encontraban en una llanura de unas cuatro millas de largo y muy ancha, con la cual se unían varios valles anchos laterales. Aún más, el sustento del pueblo, no lo constituía el fruto natural del Sinaí, sino el alimento milagroso llamado maná. (c) Otros alegan que la orden de marchar como se describe en el capítulo 2 y en el 10:14-20, es imposible. Pero si la narración es tan imposible como se dice, seguramente que ningún escritor hubiera podido inventar estratagema tan inverosímil. Esta aparente dificultad, no es sino una indicación de historicidad. Ya que se menciona tan poco acerca de los detalles de la marcha, no estamos en posición de dudar acerca de la exactitud e historicidad de las declaraciones que aquí se hacen.

En el capítulo 3 se da una lista de los integrantes de la tribu de Leví. Esta tribu fue escogida en lugar de los primogénitos de todas las tribus, para ayudar a los sacerdotes en el desempeño de sus deberes en el santuario.

El capítulo 4 narra el conteo de las tres familias de los Levitas. (a) vs. 1-20.

Los Coathitas. (b) vs. 21-28. Los Gersonitas. (c) vs. 29-33. Los Meraritas. (d) vs. 34-49. Sumario del conteo de los Levitas: 2,750 Coathitas; 2,630 Gersonitas; 3,200 Meraritas; esto es, 8,580 Levitas de un total de 22,000 (3:39) que estaban en condiciones de servir.

(2) Capítulos 5, 6. Limpieza y bendición de la congregación. (3) Capítulos 7:1-9:14. Los últimos acontecimientos en el Sinaí. (a) Capítulo 7. Ofrendas de las tribus. (b) Capítulo 8. La consagración de los Levitas. (c) Capítulo 9:1-14. La Pascua en el Sinaí.

(4) Capítulos 9:15--10:10. La nube y las trompetas para la marcha.

La primera sección de Números, indudablemente forma una unidad literaria. Este hecho lo reconoce aun la crítica negativa, la cual asigna la sección entera al llamado documento P.

II. Números 10:11-21:35. La Jornada del Sinaí a las Llanuras de Moab.

(1) Capítulos 10:11-14:45. La jornada del Sinaí a Cades-Barnea. Esta sección describe la salida del Sinaí (10:11-36), las murmuraciones del pueblo en Taberah y su cqdicia en Kibrothhattaavah (cap. 11). En seguida se narra la conducta presuntuosa de María y Aarón contra Moisés (cap. 12), el envío de los espías, y las murmuraciones y castigos subsecuentes sobre el pueblo.

Se ha dicho que el 12:3 debe ser post-mosaico, ya que Moisés no escribiría sobre sí mismo usando la tercera persona ni en los términos que aquí se usan; pero en otros lugares Moisés también habla de sí en la tercera persona (por ejemplo, Ex. 6:27; 7:1, 20; etc.). No hay nada de raro en el uso de la tercera persona (compare por ejemplo, los Comentarios de César).

Tampoco podríamos decir que Moisés no escribiría de sí mismo como lo hace en el 12:3. Era sólo debido a su posición tan elevada en la economía divina, que Moisés era el más humilde de los hombres y por tanto no se rebajaba a defenderse de tal acusación. Por lo tanto, Jehová habló en su defensa repentinamente. Si el v. 3 no es original como se dice, entonces la acción de Jehová (v. 4) es inexplicable.

Los capítulos 13 y 14, se dice que contienen una narración doble, y Driver los ha dividido como sigue:

P	13:1-17ª	21	25-26ª a"Paran"		32a	
JE	17b-20	22-24	26b-31		32b-33	
P	14:1-2 (en lo principal)		5-7	10	26-30	34-38
JE		3-4	8-9	11-25	31-33	39-45

Se alega que la razón para hacer tal división es que los versículos son paralelos o repiten lo que se dice en otros versículos y que existen diferencias de representación. Aparentemente el que primero dirigió el ataque contra estos capítulos fue Vater, quien se dio cuenta que mientras en el 14:6, 30, 38 se menciona tanto a Josué como a Caleb, en el 13:30 y en el 14:24, solamente aparece Caleb; por tanto, concluyó que el 14:1-10 era un documento separado.

Pero el primer análisis completo en toda forma, lo llevó a cabo Knobel y sus resultados los han adoptado por la general todos los críticos. Existe en estos capítulos sin embargo, cierta progresión unificada que ningún análisis crítico podría destruir. Por ejemplo:

(a) 13:1-25 narra la misión de los espías. Se alega sin embargo, que hubo dos puntos de partida distintos. De acuerdo con P, los espías salieron del desierto de Parán; de acuerdo con JE, salieron de Cades, el cual está en el desierto de Zin (por ejemplo, Núm. 20:1; 27:14). Pero debemos observar, y es Driver quien reconoce esto, que en ninguna parte se declara definitivamente que los espías hayan salido de Cades. La palabra "Cades" proviene del V. 26 donde se le identifica como un lugar en Parán. El versísulo 26 debe traducirse, "y anduvieron y vinieron.... al desierto de Parán, a Cades". Aún si la división que hace la crítica estuviera correcta, debemos notar que el redactor deseaba asociar a Cades con Parán. Ya que Cades estaba en el límite de Parán y Zin, podría decirse que estaba en cualquiera de los dos. Concluimos por lo tanto, que el único punto de partida que se menciona es Parán. Se afirma además, que de acuerdo con JE los espías fueron únicamente a Hebrón (13:22-25), mientras que de acuerdo con P (13:21) llegaron hasta Rehob, en el extremo norte (compare Josué 18:28). Pero aun el documento JE, no restringe a los espías a Hebrón y Escol. Se les ordena no nada más subir hacia el sur (v. 17), sino también al monte, esto es, la tierra misma (compare Josué 11:3) y se les ordena que investiguen la tierra y sus ciudades; y esto es precisamente lo que mencionan en su reporte (vs. 27-31, JE). Concluimos por tanto, que los espías hicieron como Moisés les había ordenado, fueron por toda la tierra. Tal conclusión está basada en lo que se dice en el versículo 21 (P) Y lo que se dice en los versículos que se atribuyen a JE. (A propósito, una evidencia de paternidad literaria mosaica es el

v. 22b donde se implica que era mejor conocida Zoán que Hebrón).

(b) 13:26-33. El mal reporte de los espías, al cual Caleb trata de oponerse en vano. Esta sección se supone que contiene cuando menos dos discrepancias. (i) De acuerdo con JE (esto es, vs. 27-31), se habla de la tierra como fértil e inconquistable, mientras que de acuerdo con P (v. 32), estaba empobrecida. Para respaldar esta interpretación del versículo 32 algunas veces se apela a Lev. 26:38 ya Ezequie136:13. Pero es de dudarse que Lev. 26:38 esté de acuerdo con esta interpretación. De cualquier manera, lo que Núm. 13:32 quiere decir, no es que la tierra está empobrecida, sino más bien que había enemigos poderosos que devorarían al pueblo. En ningún lugar del pasaje se sugiere que la gente haya temido a la insalubridad de la región, sino que más bien temían al pueblo poderoso que poblaba la tierra (compare v. 32b). Concluimos por tanto, que ésta supuesta contradicción es imaginaria. (ii) De acuerdo con JE (v. 30), Caleb actúa por sí solo, y más tarde, sólo a él se le excluye de la sentencia de no poder entrar a Palestina (14:24, JE). En el P, sin embargo, a Josué se le incluye junto con Caleb entre los espías (14:6, 30, 38). En este lugar también la contradicción es imaginaria. Pero, podríamos preguntarnos, ¿será posible que existía en realidad una tradición israelita acerca de que Josué no podía entrar en la tierra prometida y que un editor incluiría tal tradición *GE)* en el libro mismo donde se narra el nombramiento de Josué como sucesor de Moisés para llevar a cabo la conquista y división de la tierra? La contestación a esta supuesta discrepancia la encontramos en una exposición cuidadosa del texto, al cual debemos ahora dedicar nuestra atención. El 13:26-33 narra el reporte desfavorable que los espías trajeron; Caleb, por alguna razón se levantó en contra de este reporte. Probablemente debido a que pertenecía a la tribu de Judá, la tribu principal, Josué le permitió tomar la iniciativa mientras que él permaneció a un lado.

(c) 14:1-10. Estos versículos *continúan* el relato de 13:26-33 y de ninguna manera se deben considerar como pasajes paralelos, o sinónimos. Al escuchar el reporte de los espías, el pueblo se rebela, y para acallar la rebelión, Josué y Caleb entran en acción. El engaño de la crítica negativa es hacer el 14:6 paralelo al 13:30, un procedimiento inexcusable. Cuando dejamos que el texto hable por sí mismo, la supuesta discrepancia desaparece.

(d) El 14:11-25 menciona la ira de Jehová contra el pueblo rebelde. Moisés intercede y el Señor responde que el pueblo no entrará en la tierra. Sin embargo, ya que Caleb se opuso al reporte de los espías, podrá entrar en la tierra. La razón por la que se menciona a Caleb, es porque fue él quien se opuso al informe de los espías; pero sería absurdo asumir que a Josué se le excluyó. Por

lo que toca al reporte de los espías, Josué permanece a un lado y es Caleb quien toma la iniciativa; toda la narración está en perfecta unidad y armonía.

(2) Capítulos 15:1-19:22. Acontecimientos durante los treinta y siete años de peregrinación. (a) El capítulo 15 contiene varias leyes sobre el sacrificio; el castigo de uno que ha quebrantado el Sábado la ley de las franjas en los vestidos. (b) Capítulos 16-17:13. La rebelión de Coré. (c) Capítulo 18. Deberes de los sacerdotes y Levitas. (d) Capítulo 19. La ley de la purificación.

La sección del 16-17:13 también ha sido dividida en la forma más injustificada. Por ejemplo, Driver divide los versículos como sigue:

P 16:1a 2b-7a (7b-11) (16,17) 18-24 27a, 32b,35(36-40)41-50

JE 1b-2a 12-15 25-26 27b-34 – cap. 17

Aparentemente, el primero que trató de dividir esta sección, fue Staehelin *(Kritische Untersunchungen,* 1843), quien hizo un esfuerzo para dividir el relato de la rebelión de Coré y dividida en esta forma de la de Dathán y Abiram. Otros han hecho similar esfuerzo y sin duda que el análisis anterior de Driver es un buen ejemplo.

Las bases principales para esta división son, primero, de acuerdo con JE, el relato de una rebelión de laicos contra Moisés y contra la autoridad civil que él representaba; en segundo lugar, se dice que P contiene dos pasos. En el primero, Coré, representando al pueblo en general, se queja contra Moisés y otras tribus, no contra Aarón y otros Levitas. En el segundo, se da una ampliación de la narrativa, Coré el Levita se opone a Aarón y a sus derechos exclusivos.

La mejor manera de oponerse a construcción tan extraña, es simplemente leer cuidadosamente el texto y dejar que hable por sí mismo. Podremos entonces anotar tres objeciones. Primero, no existe absolutamente ninguna justificación para dividir el 16:1 y separado entre el P y el JE. Obsérvese que ambas partes de este versículo se encuentran conectadas por "y" (¿será necesario que apelemos aquí al redactor?). Y ambas están similarmente construí das. Así por ejemplo:

P Coré, hijo de Ishar, hijo de Coath, hijo de Leví

JE y Dathán y Abiram, hijos de Eliab; y Hon, hijo de Peleth, de los hijos de Rubén.

Esto presenta a todos los descontentos unidos en rebelión con Coré corno el líder. ¿Acaso es imposible que hombres que poseen prejuicios ligeramente diferentes actúen juntos? En segundo lugar, se habla de que todo el grupo protestó contra Moisés (16:2), contra Moisés y Aarón (16:3). Moisés contesta a Coré el líder (16:8-11). Moisés en seguida se ocupa de Dathán y Abiram (16:12-15). Coré, Dathán y Abiram, se unen nuevamente en el 16:24, 27. En tercer lugar, a la gente se le advierte que abandonen las tiendas de Coré, Dathán y Abiram. Dathán y Abiram estaban en sus tiendas (vs. 25, 27), pero no Coré (vs. 16-19). Evidentemente, Coré, desafiando la advertencia, había regresado más tarde a su tienda; de aquí que él y sus hombres fueron tragados. Sus hijos sin embargo, (26:9-11), de los cuales descendieron cantantes más tarde, no fueron tragados por la tierra. Es esta una evidencia de autenticidad. Nadie inventaría semejante historia acerca del antepasado de una familia tan prominente.

(3) Capítulos 20, 21. La jornada de Cades a Moab. Esta sección también está dividida entre P y JE. Así por ejemplo, de acuerdo con Driver:

P	20:1a(hasta “mes”)		2	3b-4	6-13	22-29
21:4a(hasta “Hor”)						
JE	1b-3a	5	14-21	21:1-3	4b-9	
P	21:10-11	22:1				
JE	12-35					

Aquí nuevamente, la división crítica no tiene mérito alguno. Las bases para efectuar la división son puramente arbitrarias, porque la narración tal como la poseemos es una unidad muy clara. Se relata la muerte de María (20:1). El pueblo murmura por falta de agua (20:2-6). Moisés golpea la roca y saca agua (20?7-13). Estos versículos forman tal unidad que es prácticamente imposible el separarlos sin una desintegración absoluta de toda la sección. En el 20:14-21, se nos dice de las negociaciones de Moisés con Edom y de la negativa de éste para permitir que Israel pasara por en medio de ellos. Debido a esto, los israelitas viajan hasta el Monte Ror, donde muere Aarón (20:22-29). El capítulo 21 narra la amenaza de Arad (21:1-3), la partida del Monte Ror, la queja del pueblo y las serpientes ardientes (21:4-9). El resto del capítulo continúa el relato de la jornada, y la batalla con Sehón y Og (21:10-35). El cántico (vs. 14 y siguientes) posee la simplicidad del desierto y es una evidencia indiscutible de legitimidad. Sin duda que está tomado del “Libro de las Guerras de Jehová” *(sefer*

milhamoth yehowah).

III. Números 22:1-36:13. Acontecimientos en las llanuras de Moab

(1) Capítulos 22-24. Balaam y sus profecías. La historicidad de Balaam está probado por 2 de Pedro 2:15; Judas 2: Rev. 2:14. La sección del 22:22-35 a menudo es separada del contexto, pero la similitud verbal del v. 35 con los vs. 20, 21, nos muestra que no se le debe separar. En el 22:12, Dios le prohíbe a Balaam que vaya; porque no debe maldecir al pueblo. En el 22:20 se le permite, pero no se le ordena ir *(tha' aseh);* pero si va, necesita someterse a la dirección divina. Balaam va, pero no para obedecer a Dios, sino para maldecir al pueblo (20:20--21). Por esto el enojo de Jehová se manifiesta el enviar El a un ángel para reiterarle a Balaam que necesita someterse a su dirección. En esta forma, todo el relato es una unidad.

(2) Capítulo 25. La idolatría de Israel y el celo de Phinees.

(3) Capítulo 26. El segundo censo de Israel. No debemos explicar los variantes entre los capítulos 2 y 3 bajo la suposición de que el censo original perteneció al tiempo en que el reino estaba unido y que estos capítulos representan una revisión crítica distinta (véase FSAC, p. 192). Obsérvese que el 26:4 contiene una referencia explícita al censo anterior. En esta forma, el versículo conecta la situación presente con la anterior: Además, ambos censos se le atribuyen a Moisés. Ni existe tampoco alguna cosa en los censos - ni aún los números elevados - que resulte inconsistente con la edad mosaica. Para una discusión reciente y convincente del problema, véase FB, Ps. 241-243.

(4) Capítulo 27. Las hijas de Salphaad y su petición.

(5) Capítulos 28, 29. El orden de las ofrendas.

(6) Capítulo 30. La ley de los votos.

(7) Capítulo 31. La herencia en el lado este del Jordán.

Driver divide este capítulo de la manera siguiente:

P 18-19 24-32 (33)
JE 32:1-17 (en lo principal) 20--27 (en lo principal) 34-42

Esto, sin embargo, puede realizarse solamente con dificultad. El versículo 1 habla de Rubén y Gad, mientras que en el resto del capítulo se invierte el orden.

Ya que Rubén era el mayor, ¿no es natural que se le mencione primero? Por otra parte, ¿ya que los gaditas eran más activos, no era de esperarse que de aquí en adelante se les mencionara primero? Seguramente que el cambio en el orden, no presupone un autor diferente. Es obvio (v. 2) que los gaditas tomaron la iniciativa. El capítulo constituye una unidad, y para poder llevar a cabo la división, los críticos con frecuencia necesitan al redactor. Léase a Creen sobre una defensa absoluta de la unidad de este capítulo. "The Pentateuchal Question" en *Hebraica,* Vol. 8, ps231-237.

(9) Capítulo 33:1-49. Lista de los campamentos de Israel. Esta lista de campamentos es de particular importancia; indica la ruta que siguió la marcha la cual se encuentra marcada no sólo en P, ni solamente en JE, sino en la supuesta combinación de ambos, esto es, en el Pentateuco en su forma presente. Pero esto no quiere decir que la lista sea posterior al Pentateuco sólo porque contenga nombres que no aparecen en el relato del Pentateuco. La presencia de estos nombres es una evidencia de autenticidad - porque ¿para qué querría alguien agregarlos? - podemos asumir que estamos tratando con un manuscrito que sin duda es mosaico, tal y como afirma serlo (v.2). Pero si este documento es mosaico, entonces poseemos un poderoso argumento en favor de la paternidad literaria de los otros relatos de las jornadas que aparecen en el Pentateuco.

(10) Capítulos 33:50--36:13. (a) La repartición del territorio de Israel, al oeste del Jordán. (b) Nombramiento de las ciudades Levíticas y las ciudades de refugio. (c) El casamiento de las herederas.

La Supuesta Era Post-mosaica en Números

(1) Núm. 4:3 indica que la edad de los Levitas al entrar al servicio del sacerdocio era de treinta años, pero Núm. 8:24 nos dice que los que pertenecían a los Levitas eran de veinticinco años para arriba. Se pregunta entonces, ¿por qué escribió Moisés ésta contradicción? La contradicción sin embargo, es imaginaria y no real. El capítulo 4 relata los deberes en el Tabernáculo de la congregación, hasta la ocasión en que se estableciera en un lugar permanente. Encontramos en el 4:3, "para hacer servicio en el Tabernáculo del testimonio ***(beohel mo'edh)".*** Obsérvese que se menciona solamente *un* deber de los Levitas. También en el 4:4: "el oficio", "en el tabernáculo del testimonio". Los versículos 5-14 dan instrucciones acerca de cómo empacar el Tabernáculo y

todas sus partes. Obsérvese también el v. 15 "en el Tabernáculo", y el v. 19; así a través de todo el capítulo. Los versículos 47-49 dan las edades en relación con el servicio específico.

Por otra parte, el capítulo 8 trata sobre el servicio regular de los Levitas *en* el Tabernáculo, por ejemplo, 8:24, "en el servicio del tabernáculo del testimonio" *(litseva' tsava' ba'avodhath).* Por tanto, no existe ninguna contradicción entre los dos. En tiempos posteriores, (véase 1 Crón. 23:25,26; 2 Crón. 31:17; Esdras 3:8) el servicio regular de los Levitas empezaba a los veinte años. Si el punto de vista moderno sobre el Pentateuco fuera correcto, ¿no se hubiera estructurado acaso la ley de acuerdo con la práctica que existía en ese entonces? También podríamos agregar que qué caso tendría dar instrucciones para la carga del Tabernáculo en una fecha tan tardía. El capítulo 4 es en realidad evidencia de autenticidad.

(2) Se dice que el pasaje de Núm. 13:16 narra la ocasión en la cual se le dio a Josué su nombre, aún cuando este nombre ya le pertenecía en Ex. 17:9; 24:13; y Núm. 11:28. Pero esto de ninguna manera invalida la paternidad literaria mosaica. Si en realidad existiera aquí un anacronismo, ¿acaso no lo hubiera reconocido un redactor final del Pentateuco? El versículo podría traducirse, "Estos son los nombres (esto es, los nombres originales) de los varones que Moisés envió a reconocer la tierra: y (después de que anteriormente se le había llamado Óseas) Moisés llamó a Óseas hijo de Nun, Josué". Esto no quiere decir que en esta ocasión se haya llevado a cabo el cambio de nombre; de hecho ni siquiera dice cuándo se le cambió el nombre. Se usa el nombre Josué cuando el individuo está ocupado en una tarea especial; sin embargo, aquí se le llama Óseas, por que como espía, estaba ocupado solamente en un trabajo civil.

(3) Núm. 21:14. La referencia que se hace en este versículo al "libro de las batallas de Jehová", se ha considerado desde hace mucho como una frase que Moisés no pudo haber escrito. Sin embargo, no es necesario que cataloguemos ésta referencia como una anotación posterior. El propósito de ésta cita no es el de verificar un asunto geográfico, sino recordarle al pueblo lo que Jehová ha hecho por él. En ésta forma, la fuerza del versículo 14 es, "por tanto (ya que Israel por medio de la ayuda del Señor se posesionó de la tierra de Arnón) se dice en el libro de las batallas de Jehová (v. 15) *Vaheb* (tomó) en el mar", etc. La palabra "batallas" *(milhamoth)* se refiere no solamente a batallas en el sentido común de la palabra, sino a todas las muchas victorias que Dios había obtenido para su pueblo (compare Ex. 14:14, 25; 15:3; 12:41, 51; Núm. 33:1). A esto se debe que había suficiente material para el contenido de tal libro. La

objeción de la crítica asume que este libro se refería únicamente a batallas físicas.

(4) Num. 24:7. Se dice también que la mención de Agag en este versículo es un anacronismo, ya que este último reinó en los días de Samuel (compare 1 Sam. 15:8). Es muy posible sin embargo que Agag no haya sido un nombre propio, sino una designación general para los reyes Amalecitas, algo así como Faraón lo era para los reyes Egipcios. Tal cosa estaría de acuerdo con el énfasis ideal de las profecías de Balaam en lo general.

CAPITULO SIETE

DEUTERONOMIO

Nombre

El quinto libro de Moisés lleva el nombre de, "Estas son las palabras" *(elleh haddevarim,* o simplemente *devarim).* También los judíos lo llegaron a designar como, "La Repetición de la Ley" *(mishneh hattorah,* o simplemente *mishneh),* de las palabras en el 17:18. También ha sido llamado "El libro de las admoniciones" *(sefer tochahoth).* La Septuaginta ha traducido el 17:18 como "esta segunda ley" *(to deuteronomion* touto), y la Vulgata, "Deuteronomium", el cual es en realidad una interpretación incorrecta del pasaje.

Propósito

El Deuteronomio contiene los últimos discursos de Moisés al pueblo, pronunciados en las llanuras de Moab. No se le debe considerar como solamente una recapitulación de los tres libros anteriores, sino más bien, como Keil la ha declarado tan admirablemente, "una descripción exhortadora, una explicación, y una observancia forzosa del contenido más esencial de la revelación del pacto y de las leyes del pacto, dándosele énfasis primordial al principio espiritual de la ley y su cumplimiento y con un desarrollo más, amplio de la organización eclesiástica, judicial, política y civil, la cual se dio con el propósito que fuera un fundamento permanente para la vida y el bienestar del pueblo en la tierra de Canaán" *(The Pentateuch,* ET, Vol. 111). Las leyes del Deuteronomio las pronuncia Moisés al pueblo (1:5) y están en forma de exhortación. De ninguna manera se debe considerar su legislación como una nueva o segunda ley, o en ningún sentido esencial, diferente a la de los libros anteriores del Pentateuco.

Análisis

I. Deuteronomio 1:1-4:43. El primer discurso

(1) 1:1-5. Encabezado e introducción. Las palabras introductorias conectan al libro con lo que le precede e identifican también el contenido de lo que sigue como material mosaico. Este contenido concuerda bien la declaración introductoria sobre la paternidad literaria mosaica. Las referencias geográficas en el 1:1, 2 presentan ciertas dificultades, pero no existe razón suficiente para pensar que el texto esté adulterado. Puede ser que el mensaje se haya dado en dos ocasiones, primero entre Horeb y Cades, y después en las llanuras de Moab. De cualquier manera, los versículos nos enfrentan con antecedentes geográficos amplios con relación al libro.

(2) 1:6-46. Un repaso de la dirección de Jehová desde Horeb hasta Cades. El cambio del singular al plural (por ejemplo, compare vs. 20, 21) no indica de ninguna manera confusión (Welch) ni distintos autores. El singular posee una fuerza especial, tierna, individual y se usa en frases tales como, "Jehová tu Dios". Es lo que se podría esperar en un discurso de paréntesis como éste.

(3) 2:1-3:29. Un repaso más de la dirección de Dios, desde Cades, hasta los límites de los ammonitas; la conquista de Sehón y Og. Welch cree, que el 2:4-7, con su orden de pasar a través de Edom, es una adición posterior, con el propósito de corregir la declaración del v. 8 de que la gente evitó pasar por Edom (DFC, p. 169). Por tanto, encuentra una narración contradictoria en este pasaje; pero la contradicción es sólo aparente y no real. La orden divina, (v. 4) tiene que ver con el paso por (no el paso directamente a través de) el límite oriental de los edomitas. Esto no tiene ninguna relación con Núm. 20:14-21 el cual perteneció a un paso más primitivo del relato, el cual no se observa en el Deuteronomio. Por tanto, de acuerdo con esta orden, Israel pasó por los alrededores de *(me'eth)* Edom (v. 8). Un redactor que quisiera corregir la supuesta falsa impresión creada por el versículo 8, simplemente omitiría este versículo. El agregar los vs. 4-7 y el quitar el v. 8, resultaría solamente en confusión. Concluimos por tanto que lo que Welch asume, en vista de las evidencias, está incorrecto.

Además, Welch también considera que el 2:26-30 no es original, debido a la frase "como hoy" (v. 30), así como la representación de Moisés enviando mensajeros inmediatamente después de haber recibido la revelación divina que

Sehón había sido entregada en las manos de Israel. ¿Pero acaso no aclararía el redactor estos supuestos anacronismos? Además, la frase "como hoy", pudo haber sido fácilmente inutilizada por Moisés. De hecho, es precisamente lo que se esperaría en un resumen de acontecimientos anteriores tal como los que Moisés menciona aquí. Tampoco existe conflicto alguno entre los versículos 24 y 26 y siguientes. En el versículo 24, Jehová anuncia la derrota final de Sehón; sin embargo, Moisés es sincero en su deseo de pasar en forma pacífica por la tierra, por tanto envía mensajeros y en esta forma se le pone en claro a Sehón que es su terquedad lo que acarrea la caída de su reino.

Al Capítulo 3:14-17 algunos lo consideran como una adición posterior para armonizar el texto con Números. Pero pudo muy bien haber sucedido que Moisés mismo insertara estos versículos. Sin embargo, existen dificultades en el texto.

(4) 4:1-43. Una exhortación a la obediencia de la Ley. La sección introductoria, forma una unidad esencial. Es cierto que hay dificultades, pero esto no parece ser excusa suficiente como para asumir que hay muchas interpolaciones. Moisés, al usar la segunda persona, cambia del singular al plural, pero por lo general los capítulos presentan lo que era de esperarse en un resumen exhortativo y popular.

II. Deuteronomio 4:44-26:19. El segundo discurso de Moisés.

(1) 4:44-49. Estos versículos sirven para anunciar el discurso de Moisés sobre la Ley, y también para llamar la atención al lugar y la ocasión en que fue dado.

(2) 5:1-11:33. Una exposición extensa de los Diez Mandamientos, la ley básica de la teocracia.

(a) Capítulo 5. Exposición de la ley moral. En los versículos 1-5, Moisés solemnemente intima al pueblo a escuchar los estatutos y juicios de Jehová en los cuales estaba contenido el pacto. Las diez expresiones del pacto como se encuentran en Éxodo 20, se repiten con ligeras variaciones (vs. 6-21); y entonces Moisés (vs. 22, 23) explica de una manera más completa la naturaleza de los acontecimientos que habían ocurrido en el Sinaí después que se dio el Decálogo.

(b) Capítulo 6. Se ordenan los siguientes mandamientos, junto con el propósito para observarlos (vs. 1-3). Principiando con el v. 4, Moisés procede a

exponer la ley del pacto cuya médula se ha presentado ya en los Diez Mandamientos.

(c) Capítulo 7. Será necesario abolir la idolatría para la observancia adecuada de la ley; por tanto, al pueblo se le ordena exterminar a los cananeos. Esta orden carecería de significado alguno, si el pueblo hubiera estado ya por mucho tiempo en la tierra y no hubieran más cananeos, pero contiene mucho significado si es que Moisés la pronunció a un pueblo que estaba por entrar en la tierra que se hallaba habitada por cananeos.

(d) Capítulo 8. Un recordatorio de los tratos de Dios con el pueblo, para advertirles en contra de olvidarse de Jehová.

(e) Capítulo 9:1-10:11. Moisés recuerda a Israel sus varios pecados y rebeliones y les advierte en esta forma que no sean justos en su propia opinión.

(f) Capítulo 10:12-11:33. Exhortación a la obediencia. La obediencia a la Ley, traerá consigo la bendición, pero la desobediencia, traerá la maldición. Se pone a la elección del pueblo la alternativa entre la bendición y la maldición.

(3) 12:1-26:19. Una exposición de las leyes principales. Esta sección consiste de estatutos y ordenanzas, parte de la cual es una repetición de la legislación Sinaítica, y otra parte de la cual considera circunstancias que no se mencionan en esa legislación. El propósito es regular toda la vida de Israel, el pueblo santo de Dios, cuando éste entre en la tierra de Canaán. Las leyes que aquí se imponen, poseen un carácter triple: religioso, político o civil; y varias leyes que llevan el fin de promover el bienestar general del pueblo.

(a) Capítulo 12. La ley de un lugar para adorar a Dios. Esta ley está esencialmente de acuerdo con Ex. 20:21, donde se enseña que se podía construir un altar solamente donde el Señor registrara su nombre. Debemos observar que en ninguna parte del Deuteronomio se especifica a Jerusalén como el santuario legítimo. Existían también otros lugares que habían servido de santuario central, por ejemplo Siloé (compare también la erección del altar en el Monte Ebal, 27:5 y siguientes). Desde hace mucho tiempo se afirma que esta ley en el Deuteronomio, tenía el propósito de producir la reforma bajo el reinado de Josías. Pero debe observarse que esa reforma no produjo un santuario centralizado, sino más bien una abolición de la idolatría. Páreseme que este hecho es decisivo contra el punto de vista tan profusamente propagado de que el Deuteronomio fue un producto del siglo séptimo A. C.

El capítulo 12:10 y siguientes enseña que el santuario no debía construirse inmediatamente, sino hasta que Jehová hubiera dado descanso al pueblo de sus enemigos. Seguramente que ésta es una orden rara para ser incluida en un libro

cuyo propósito sería el de ocasionar una inmediata centralización de la adoración bajo Josías.

Welch divide el pasaje del 12:1-28 en forma general en dos secciones: vs. 1-12, los cuales usan el segundo plural; y los vs. 13-29, los cuales utilizan el segundo singular, Esto no constituye, sin embargo, ningún criterio para distinguir entre los diferentes autores, ya que caracteriza al Deuteronomio así como a otras partes del Antiguo Testamento. Si mantuviéramos este principio a través de la Biblia en forma consistente, destrozaríamos las Escrituras en pequeños fragmentos carente s de todo significado.

Obsérvese que en el v. 5, "el lugar" no se refiere a Jerusalén, sino al lugar de revelación. El lenguaje parecido del v. 21 defiende la unidad del capítulo y se levanta en contra de la hipótesis de Welch.

A los versículos 15-16 se les ha creído en conflicto con Lev. 17: 1 y siguientes, en que se enseña que debía presentarse en el santuario al animal sacrificado. Pero no existe en realidad conflicto alguno. La ley Levítica, evidentemente se aplicaba al período en el desierto, donde se podía obedecer en una forma práctica; mientras que la ley del Deuteronomio era para obedecerse en la vida establecida en Palestina, donde ya no era práctico llevar a cabo la sugestión de Lev. 17:1 y siguientes.

(b) Capítulo 13. El castigo a los idólatras y a aquellos que tienen tendencia a ella. El versículo 1 posee un pensamiento similar al 4:2; se mencionan tres casos: (i) vs. 2-6. El profeta que guía al pueblo a la idolatría. Los términos "profeta" y "soñador de sueños" corresponden a los dos medios de revelación que se mencionan en Núm. 12:6. (ii) vs. 7-12. Tentación a la idolatría que proviene de parientes cercanos y amigos. (iii) vs. 13-19. Una ciudad que ha sido entregada a la idolatría.

Welch se deshace de los vs. 4b, y 5 debido a su uso del segundo plural, y porque estos versículos contienen teología, no ley. Este último argumento es subjetivo. El Deuteronomio no es un código legal rígido, sino una exposición de la ley en un período de paréntesis. Estos versículos poseen claramente un carácter Dueteronómico y forman parte integral de la sección.

(c) Capítulo 14. Los israelitas deben evitar las costumbres de los cananeos y la comida inmunda. El diezmo de las frutas.

(i) vs. 1, 2. Este rito pagano se prohibió anteriormente en Lev. 19:28. Aparentemente era una costumbre popular en Palestina (compare Isa. 3:24; Jer. 16:6; Amós 8:10; etc.).

(ii) vs. 3-21. Esta sección trata acerca de los animales limpios e inmundos, y

está de acuerdo esencialmente con Lev. 11:2-20. El Deuteronomio sin embargo, es posterior al libro de Levítico. Es en realidad un resumen de la ley en Levítico adaptable al pueblo al encontrarse ellos listos para entrar en la tierra prometida. Los versículos 4b y 5 no se encuentran en Levítico. Es probable que la mención de estos animales comestibles en los vs. 4b y 5 sea una evidencia poderosa de paternidad literaria mosaica ya que varios de estos no se conocían en Palestina o en la región del Nilo, sino que vivían en el desierto. Por tanto no había razón alguna para enumerarlos en un libro anterior como Levítico, pero ahora el pueblo estaría familiarizado con ellos.

(iii) el versículo 21b es una repetición de Ex. 23:19b; 34:26b. Esta leyera probablemente una prohibición del encantamiento de la leche mágica, practicado por los Cananeos, ya que en uno de los textos del Ras esh-Shamra hay en mandamiento, "Haz hervir al cabrito en la leche», tb [h g] d bhlb; compare *Syria,* XIV, 2, p. 130, línea 14).

(iv) Los versículos 22-29 tratan sobre la entrega de los diezmos. Esta sección no está en conflicto con Núm. 18:21 y siguientes. En la legislación anterior (esto es, Lev. 27:30; Núm. 18:21 y siguientes) cuando el pueblo estaba aún en estado nómada, los diezmos se entregaban a los sacerdotes y a los Levitas quienes probablemente tenían más necesidad de ellos. Ahora sin embargo, cuando el pueblo está listo para entrar a Palestina e iniciar una vida estable, se impone un uso más amplio del diezmo.

(d) Capítulo 15. Leyes para el beneficio de los esclavos y los pobres.

(i) vs. 1-11. El año de remisión. Compare también Ex. 23:10 y siguientes; Lev. 25:1-7. La ley Deuteronómica es una extensión de éstas. El carácter más específico de estas provisiones en Éxodo y Levítico se debe al hecho de que eran para un pueblo nómada, mientras que el carácter más general de las provisiones Deuteronómicas son para un pueblo listo a entrar a una vida establecida.

(ii) La libertad de los esclavos hebreos. Esta ley se encuentra basada en Ex. 21:2-6 y se repite en este lugar con el propósito de explicar la forma en que debía cumplirse. El amor para el esclavo debía manifestarse haciendo provisión para su prosperidad después de haberlo liberado. En Lev. 25:39-46 se enseña que los esclavos deberán liberarse en el año del Jubileo, una ley verdaderamente humanitaria, la cual evidentemente establecía que si el año del jubileo llegaba antes que el esclavo hubiera cumplido siete años, podía ser libertado. El versículo 17 tampoco está en conflicto con Ex. 21:6, pero se repite para que se evite cualquier aplicación de la ley que no sea por amor. No repite algunos de

los detalles de Éxodo, como por ejemplo, la declaración pública ante los jueces, pero lo importante es la horadación de la oreja, lo cual sin duda ocurría en privado en ambos casos.

(iii) vs. 19--23. El primogénito del ganado. (Compare también Ex. 13:2, 12; Lev. 27:26 y siguientes; Núm. 18:15 y siguientes).

(e) Capítulo 16:1-17. Las tres fiestas anuales (compare Ex. 12; Lev. 23; Núm. 28, 29). Moisés repite las leyes acerca de las comidas sacrifícales las cuales debían llevarse a cabo en las fiestas en el santuario central. Se omiten las estaciones asignadas, aunque esto no quiere decir que en los tiempos del Deuteronomio eran desconocidas.

(i) vs. 1--8. La Pascua. Aparentemente el término "Pascua" (pesah) incluye no sólo el cordero pascual sino todos los sacrificios efectuados durante los siete días de Mazzoth, como lo indican las palabras del versículo 2, "de las ovejas y de las vacas", y la referencia al comer pan sin levadura (v. 3, obsérvese la palabra "con ella», ´alau).

(ií) vs. 9-12. La fiesta de las semanas, (compare Ex. 23:16; 34:22; Lev. 23:15 y siguientes; Núm. 28:26 y siguientes).

(iii) vs. 13-15. La fiesta de los Tabernáculos (compare Ex. 23:16; 34:22; Lev. 23:33 y siguientes; Núm. 29:12 y siguientes).

(f) 16:18-17:20. La administración de justicia y selección de un rey.

(i) vs. 18-20. El nombramiento de jueces.

(ií) vs. 21-22. Prohibición de árboles y estatuas.

(iii) vs. 17:1-7. El castigo de la idolatría.

(iv) vs. 8-13. La suprema corte de apelación.

(v) vs. 14-20. Escogiendo un rey. La ley es opcional, pero los requisitos para un rey son sumamente estrictos. El rey deberá ser israelita (v. 15); que no aumente los caballos (v. 16), esto es, que no trate de volverse opulento, no sea que el pueblo por tal acción trate de regresarse a Egipto de donde vendrían los caballos (com. 1 Reyes 10:28); ni deberá tomar muchas mujeres, no sea que su corazón abandone a Dios; ni deberá acrecentar para sí el oro y la plata (v. 17). Más bien, debe tener para sí mismo una copia de la Ley, y ésta debe ser su guía.

La existencia de un rey humano, no está en conflicto con la idea de la teocracia. Porque el rey cuyos requisitos se dan aquí no debía ser un rey despótico o dictador ambicioso, sino un hombre que caminara en la luz de Jehová, y que por su administración justa y sabia trajera bendición al reino, y gloria al nombre del Dios que había establecido el pacto. Debía ser un tipo verdadero del Rey de reyes.

La actitud de Samuel (1 Sam. 8:6-17) no está en desacuerdo con este ideal. Cuando el pueblo pidió a un rey, estaba perfectamente dentro de sus derechos; a lo que Samuel objetó *fue* al espíritu antiteocrático con el cual se hizo la petición. El pueblo no pidió un rey debido a su interés en el bien de la teocracia divina; quería un rey, para poder ser como las naciones a su alrededor, y la característica exclusiva de la teocracia, era que Israel pudiera ser distinto de todas las naciones a su alrededor.

Por tanto, es incorrecto apelar al incidente de 1 de Samuel como evidencia de que la ley Deuteronómica no existía aún. Tal apelación en realidad exhibe una falta de comprensión del pasaje en Samuel. Además, si el Deuteronomio fuera posterior a Samuel, esperaríamos encontrar en él algunas características del último, por ejemplo, 1 Sam. 8:11 y siguientes.

(g) Capítulo 18. El sacerdote, los levitas, y los profetas.

(i) vs. 1-8. Los derechos de los sacerdotes y levitas. En el versículo 1, la frase "los sacerdotes levitas» establece una distinción entre los sacerdotes y los levitas. Esto queda demostrado por las siguientes palabras "toda la tribu de Leví" y por la distinción entre los sacerdotes (vs. 3-5) y "el levita» (vs. 6-8). No es correcto decir que el Deuteronomio no conoce diferencia entre los sacerdotes y los Levitas. En los libros intermedios del Pentateuco, cuando Aarón y sus hijos ocupaban el oficio sacerdotal, era natural que a los sacerdotes se les designara como los hijos de Aarón. Por otro lado, en el Deuteronomio, un libro de un carácter más general y profético, se utilizan designaciones genéricas.

(ii) vs. 9-22. La ley del profeta. Cuando Israel entrara a la tierra, habría necesidad de más revelación divina la cual estaría basada en y de acuerdo con la legislación sinaítica fundamental. Para suplir esta necesidad, Jehová levantaría una institución profética. La sección es una unidad y podría analizarse como sigue: (1) vs. 9-13. Las nueve abominaciones de los Cananeos que Israel no debería aprender. (2) vs. 14, 15. Debido a estas abominaciones se deberá desterrar al Cananeo de su tierra ya que Israel, la institución profética, habrá de establecerse. Se hace énfasis en su origen divino (v. 15, *yakim leka yehowah),* y en esta forma debe distinguirse de toda práctica religiosa superficial de antaño. El profeta habrá de ser (a) un israelita, (b) como Moisés, en el sentido de que él también será un mediador entre Dios y el hombre. (3) vs. 16-18. Se establecerá la institución profética en vista de la súplica de Israel en Horeb pidiendo un mediador. (4) vs. 19-22. Ciertas indicaciones para distinguir los profetas falsos de los verdaderos.

(h) Capítulo 19. Ciertas leyes criminales. Los versículos 1-13, tratan acerca

de las ciudades de refugio, y como Núm. 35:9-34, constituyen una elaboración de la ley que primero se revela en Ex. 21:12-14. El versículo 14 habla de no reducir el límite de propiedad del prójimo, esto es, aquellos términos establecidos por ciertas personas, no los deben reducir otros *(ri'shonim).* Los versículos 15-21 mencionan leyes acerca de testigos.

(i) Capítulo 20. Leyes sobre futuras guerras. Los versículos 1-9 tratan del servicio militar. Los versículos 10-20 de los sitios en la guerra. Sólo después de haberse rechazado una oferta de paz, podrá efectuarse un ataque sobre el pueblo del enemigo. Durante un sitio tal, deberán respetarse los árboles frutales.

(j) Capítulo 21. Varias leyes. Los versículos 1-9 tratan acerca de la expiación de un asesinato cometido por un desconocido. Esta práctica era muy antigua (compare Código Hammurabi, nº 24). Los versículos 10-14 tienen que ver con el casamiento con una mujer que ha sido capturada en la guerra; vs. 15-17, los derechos del primogénito; vs. 18-21, el castigo de un hijo rebelde. Los versículos 22, 23 indican la forma del sepelio de un criminal que ha sido colgado.

(k) Capítulo 22. Varias leyes, continúa. Los versículos 1-12 explican la actitud apropiada de un israelita hacia un vecino y también hacia el orden natural de la vida. Los versículos 13-29 presentan varias leyes acerca de adulterio, falta de castidad, contacto con virgen desposada y contacto con virgen sin desposar.

(a) Capítulo 23. Los derechos de la ciudadanía en la congregación. Al versículo 1 debe considerársele más bien como parte del versículo 30 del capítulo anterior. Los versículos 2-9 mencionan a aquellos a quienes se les debía excluir de la congregación de Jehová. Los versículos 10-15 tienen que ver con la pureza del campo en tiempo de guerra. Los versículos 15-19 indican que no se deberá regresar a su amo al siervo huido; tampoco se podrá tolerar la prostitución religiosa. Los versículos 20-26 tratan sobre varios derechos de ciudadanía.

(m) Capítulo 24. Sobre el divorcio. Los versículos 1-4 prohíben el volverse a casar en un caso específico de divorcio; el v. 5 exime a los recién casados de la responsabilidad de ir a la guerra; los vs. 6-9, mencionan varias prohibiciones; los vs. 10-15 ofrecen advertencias en contra de la opresión del pobre; los vs. 16-22, advierten en contra de la injusticia, y presentan leyes acerca de la siega las cuales demuestran generosidad hacia los desamparados.

(n) Capítulo 25. Leyes acerca del castigo corporal. Los versículos 1-3, prohíben la severidad extrema en los casos de castigo corporal; el v. 4 es

humanitario - al buey que trilla no se le debe poner bozal; los vs. 5-10 hablan sobre casamientos en familia; los vs. 11-16 presentan varias leyes; los vs. 17-19 ordena exterminar a los amalecitas.

(o) Capítulo 26. Acción de gracias en la presentación de las primicias y los diezmos. Debe observarse que el libro del Pacto también terminó con la ley de las primicias (Ex. 23:19).

III. Deuteronomio 27:1-30:29. La Renovación del Pacto.

(1) Capítulo 27. Ratificación de la ley. Los versículos 1-8, enseñan que los israelitas después de cruzar el Jordán, deberán levantar en el Monte Ebal, grandes piedras cubiertas con cal, y escribir en ellas la ley. También deberán construir un altar para ofrecer allí los holocaustos. Esta sección en realidad respalda el argumento de la paternidad literaria mosaica. Debe observarse que se representa la ocupación de Palestina en el tiempo todavía futuro (por ejemplo, v. 3). Además, el método de escritura también indica hacia tiempos antiguos. Evidentemente la escritura debería hacerse con un punzón, sobre una superficie específicamente preparada, como se acostumbraba en Egipto. La práctica de grabar las leyes sobre piedras, era una costumbre muy común (véase como ejemplo, el famoso Código de Hammurabi). Los versículos 9-10, unen las dos secciones del capítulo por medio de la exhortación divina a la obediencia a la Ley. Los versículos 11-26 proclaman bendiciones y maldiciones como se sugirió anteriormente en el 11:29. Sobre el Monte Gerizim el pueblo mismo debía dar expresión a las bendiciones, y sobre el Monte Ebal a las maldiciones.

(2) Capítulo 28. Bendición y Maldición. Los versículos 1-14, presentan las bendiciones por la obediencia y los versículos 15-68, las maldiciones por la desobediencia. Esta sección contiene seis veces la repetición de la palabra “maldito”.

(3) Capítulos 29, 30. Conclusión del Pacto. Esto es en realidad una nueva declaración del pacto hecho en Horeb.

IV. Deuteronomio 31:1-34:12. Las últimas palabras de Moisés y su muerte

(1) Capítulo 31. Últimos arreglos. Los versículos 1-8 mencionan el

nombramiento de Josué; los vs. 9-13, dicen que la ley debe recitarse cada siete años; los vs. 14-23, la comisión a Josué y la orden de escribir un cántico; los vs. 24-30, ordenan que la Ley se coloque al lado del Arca del Pacto.

(2) Capítulo 32. El Cántico de Moisés. El propósito de este hermoso salmo, es establecer un contraste entre la fidelidad de Jehová y la infidelidad de la nación. Los versículos 1-3, son la introducción; en los vs. 4-6, tema del poema, la fidelidad de la Roca que es Dios; en los vs. 7-14, un repaso de los tratos de Dios con Israel; en los vs. 15-18, la apostasía de Israel; en los vs. 19-33, Jehová visitará severamente a su pueblo rebelde; en los vs. 34-43, el tendrá misericordia con la nación, y la vengará de sus enemigos; en los vs. 44-52, el epílogo.

El poema es una anticipación profética del futuro, cuando ya la nación viva en la tierra prometida. Presenta un cuadro perfecto y es didáctico en su naturaleza. No existe razón alguna para negar la paternidad literaria mosaica; el vocabulario contiene formas arcaicas, y el lenguaje es puro. No hay nada en él que indique una fecha posterior. Además, el cántico continúa en forma natural después del 31:19 y siguientes. (Obsérvese particularmente el v. 30).

Driver sostiene que los vs. 7-12, presentan el éxodo y la ocupación de Canaán como en un pasado muy lejano; también afirma que Israel ya está establecido en Palestina, y debido a la idolatría, está a las puertas de la ruina, en los vs. 13-30; sólo la salvación aguarda en el futuro, en el v. 34 y siguientes. La madurez del pensamiento y el estilo de la composición también se cree que son evidencias de una fecha posterior a Moisés; pero la evidencia interna manifiesta que el cántico es de un autor diferente del que escribió el resto del Deuteronomio. Se dice que el cántico posee dos introducciones, 31:16-22 y 31:24-30. Driver no es categórico en el asunto de la fecha de su composición; más bien favorece una fecha un tanto anterior a la compilación de JE, pero admite la posibilidad de que ya que su punto de vista teológico presenta mucha afinidad con los profetas de la época Caldea, podría asignársele al tiempo de Jeremías y Ezequiel.

Pero los argumentos de Driver no son convincentes. Los versículos 7-12, no hablan del Éxodo y de la conquista de Canaán como en un pasado lejano; los versículos 7, 8 puede ser que se refieran a tiempos patriarcales. De cualquier manera, no se presenta al Éxodo como un escrito que pertenece a tiempos remotos; ni es cierto que los vs. 13-30 hablen de Israel como estando al borde del exilio. Estos versículos más bien, presentan un tema que se repite en las Escrituras. No se presuponen ningunos incidentes históricos en particular; antes,

los versículos enseñan el tema común que el orgullo y la prosperidad a menudo llevan al castigo. Ni tampoco existen dos introducciones al cántico, y cada una de las cuales es por un autor diferente. El capítulo 31:16-22 simplemente menciona la orden de Jehová de escribir el cántico, y el v. 22 declara que Moisés obedeció el mandato. Es una declaración general sobre el hecho de que fue Moisés quien escribió el cántico y quien lo enseñó al pueblo; por otra parte, el v. 30 sirve como una introducción específica al mismo cántico.

Por lo que toca al contenido del cántico, no hay nada absolutamente incompatible con la paternidad literaria mosaica. Las ideas y el vocabulario encajan bien con aquellas del tiempo de Moisés. Compare el v. 7, *dor wador,* "generación y generación", con *dr* de los textos del Ras Shamra; el "águila" del 32:11 debe compararse con Ex. 14:4. Dios como Roca, indica a Gén. 49:24. La palabra "Jeshurun" aparece solamente en Deut. 33:5, 26 (en Isa. 44:2 se le menciona tomándola de estos pasajes). La palabra *godhel* (v. 3) es una palabra característica del Pentateuco cuando denota la grandeza de Dios (compare Deut. 3:24; 11:2; Núm. 14:19). El plural "días", *yemoth* (v. 7), aparece otra vez sólo en la oración mosaica (Sal. 90:15).

Pfeiffer enseña que el pensamiento y el lenguaje del poema indican a la primera mitad del quinto siglo A. C., siendo esa su fecha de composición. El cree que es un "documento histórico que aporta luz sobre la religión" entre el tiempo de Zacarías y Nehemías, y exhibe un espíritu intensamente religioso y a vez nacionalista tal como caracterizó al judaísmo primitivo. Sin embargo, los argumentos que se aplican a le teoría de Driver, pueden aplicarse también en este caso.

(3) Capítulo 33. La bendición de Moisés. Esta bendición se divide en tres partes generales: vs. 1-5, el título e introducción; vs. 6-25, las bendiciones pronunciadas a las varias tribus; vs. 26-29, la conclusión.

Aun cuando esta bendición la pronunció Moisés mismo, es evidente que no fue él quién la escribió, tal cosa se puede comprender por el 33:1, en donde puede distinguirse a Moisés del escritor. Sin embargo, se debe considerar esta bendición como las palabras mismas de Moisés. Todo el pasaje es un reflejo profético del futuro, presentado de manera ideal. No existe referencia a circunstancias historias de una era post-mosaica, y este hecho es en sí un fuerte argumento en favor de la autenticidad del poema.

La crítica negativa no ha descubierto unánimemente una fecha para esta bendición, pero las razones principales por las que se le niega a Moisés, son las siguientes: En primer lugar, el poema no menciona para nada a Simeón, y esto

les lleva a pensar que se escribió en una época en que a la tribu de Simeón había sido absorbida por la de Judá; en segundo lugar, parece por los vs. 27 y siguientes, que la conquista de Palestina era ya un hecho consumado; y tercero, el v. 4 no pudo haber sido escrito por Moisés. En contestación a lo anterior, sin embargo, podemos decir lo siguiente: Primero, la omisión de Simeón se debe al carácter profético del poema. En Gén. 49:7 se dice que Simeón iba a desparramarse entre Israel y perdería su individualidad como tribu. Esto se cumplió más tarde (compare Jos. 19:2-9). Los simeonitas no hicieron esfuerzo alguno por quitar el mal que Jacob había maldecido y por tanto no tuvieron derecho a una bendición especial como Rubén. Sin embargo, probablemente se les incluye en la bendición general de los vs. 1 y 29 y en la bendición a Judá. En segundo lugar, se debe considerar que también los vs. 27 y siguientes presentan un cuadro perfecto; no representan la conquista como un hecho histórico ya consumado, sino más bien presenta a Jehová como la sombra segura bajo la cual mora su pueblo. Y finalmente, el v. 4 evidentemente personifica a la nación e identifica a Moisés con su pueblo.

Driver comenta, y a este comentario se le debe otorgar seria consideración, que la evidencia interna es indecisa, y "no poseemos indicaciones definitivas". Los siguientes puntos de vista han sido adoptados en lo tocante a la fecha de este escrito: el reino de Jeroboam I (Driver, Dillmann); el reino de Jeroboam II (Kuenen, Cornill, Pfeiffer [en parte]); y el período de los Jueces (Kleinert).

(4) Capítulo 34. La muerte y entierro de Moisés. Tanto Filo como Josefo (Antigüedades IV; 8:48) creían que Moisés había escrito este relato de su propia muerte. Las siguientes palabras se le atribuyen a Josué en *Baba Bathra,* 14b: "Moisés escribió su propio libro y la sección acerca de Balaam (esto es, Núm. 22:2-25:9), y Job. Josué escribió su propio libro y ocho versícules de la Ley (esto es, Deut. 34:5-12)". También Iba Ezra enseñó que Josué había escrito este capítulo. Es perfectamente legítimo el considerar que esta breve narración de la muerte de Moisés fue escrita por un autor posterior a él, bajo inspiración divina, y más tarde añadida al libro de Deuteronomio.

Supuesta época post-mosaica en el Deuteronomio

(1) Deut. 1:1. Este pasaje emplea la expresión "de esta parte del Jordán" *(ebher hayyarden),* y se dice que con ello indica la posición de uno que estuviera en Palestina. Esta objeción ya es muy antigua, siendo Ibn Ezra y más

tarde Spinoza quienes la sustentaron. Es cierto que la frase quiere decir "de esta parte del Jordán", pero evidentemente poseía un sentido técnico, algo así como el equivalente moderno a "Transjordania". Es absolutamente posible para una persona que vive en el este del Jordán, que diga que vive en Transjordania. O podría uno pensar en la distinción romana de Galia *citerior* y *ulterior.* Por otra parte, pasajes tales como Deut. 3:20, 25; 11:30; Jos. 5:1; 9:1; 12:7; 1 Reyes 5:4; etc. aparentemente usan la frase en un sentido no técnico al referirse a Palestina. Si se desea una discusión completa del asunto, véase, DGP, 11, ps. 256-264.

(2) Desde hace mucho tiempo se ha considerado que el pasaje de Deut. 10:6, 7 está lleno de dificultades. Se dice que estos versículos enseñan que Aarón murió en Moserá, y que de Moserá los israelitas viajaron a Gudgod y de allí a Jotbah. Pero de acuerdo con Núm. 20:22 y siguientes, la muerte de Aarón sobrevino mucho tiempo después de la peregrinación del Monte Horeb; además, el orden de las jornadas en Núm. 33:31-33 es: Moseroth, Bene-jaacán, Hor-haggidgad, Jotbatha. Por último, de acuerdo con Núm. 20:22 y siguientes y 33:38, Aarqn murió en el Monte Hor, no en Jotbah.

En contestación a estas objeciones podríamos decir sin embargo: (1) Este pasaje del Deuteronomio no corresponde a Núm. 33:31-33, sino más bien a Núm. 33:37, esto es, a la última jornada de Israel de Cades hacia el sur. Ya que Núm. 33:1-35 trata sobre las primeras jornadas de Israel y detalla sus campamentos, no debemos esperar que se haga una lista de los campamentos en la última jornada (esto es, vs. 37 y siguientes). Por tanto no existe ninguna contradicción entre Números y Deuteronomio por lo que toca al orden de las estaciones. (b) Es muy posible que Moserá (pl. Moseroth) haya sido el nombre de la localidad general en que estaba situado el Monte Hor. De cualquier manera, el Deuteronomio también enseña que Aarón murió en el Monte Hor (compare Deut. 32:50). Es inconcebible que si en realidad existía aquí un error, el "redactor", no lo hubiera notado, corregido.

CAPITULO OCHO

LA CRÍTICA LITERARIA

DEL PENTATEUCO

La autoridad de las Sagradas Escrituras, por la cual deben ser creídas y obedecidas, depende no del testimonio de algún hombre o iglesia, sino enteramente de Dios, (quien es la verdad) su autor; y por tanto, deben ser aceptadas, pues son la Palabra de Dios. (WC, I:IV).[1] Es un hecho innegable, que éstas palabras exponen una alta opinión de la autoridad de las Escrituras y por tanto del Antiguo Testamento. Las Escrituras, de acuerdo con este punto de vista, poseen una autoridad de una naturaleza tan grandiosa, que se les debe creer y obedecer absolutamente. Esta autoridad se deriva no del hombre, ni aun de la Iglesia, sino sólo de Dios, quien es su autor.

La Iglesia Cristiana histórica, por lo general ha mantenido ésta alta opinión, la cual se encuentra comprendida en sus credos oficiales. Los padres primitivos, apelaron a la Biblia como Escrituras llenas de autoridad y a través de su historia, la Iglesia ha mantenido la misma actitud.[2] Sin embargo, ha habido algunos, tanto dentro como fuera del cuadro de la Iglesia, que han objetado a ésta noble y elevada opinión acerca de la Biblia.

Es muy difícil descubrir con precisión cuándo apareció la primera crítica hostil contra la Biblia. Naturalmente que todo pecado es una crítica contra la Biblia, es una manifestación del deseo de ser más sabio que todo lo que Dios ha ordenado. Pero el primer descontento consciente con el Antiguo Testamento, probablemente apareció en la ciudad Egipcia de Alejandría. Esta, que se había convertido en un centro de la cultura y de la filosofía griega, por lo que era de esperarse que en tal ciudad se le dedicara seria atención también a la Biblia. Tal estudio, además, podía esperarse que se llevara a cabo bajo la influencia de la filosofía griega. Clemente de Alejandría *(Stromata,* 1:15, etc.), menciona a un tal Aristóbulo, un peripatético, quien enseñaba que la filosofía judía, era más

antigua que la griega y que Platón había obtenido sus ideas de la ley mosaica. Aparentemente existía en Alejandría una buena Escuela Bíblica, y es evidente que aún antes del tiempo do la Septuaginta, el Antiguo Testamento ya haya sido traducido al griego *(Stromata,* 11:93:3). Además, Clemente también menciona a un cierto Demetrio, el cual había escrito un libro sobre los reyes de Judea, y que difería de Filo en su lista.

También se puede mencionar a un tal Dositeo, el Samaritano, quien rechazó a los profetas apoyándose en la creencia que ellos no habían hablado bajo la inspiración del Espíritu Santo *("qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiara") ("Contra todas las herejías"* en Oehler, *Corporis Haereseologici,* Vol. 1, ps. 271-279; compare también Jerónimo en PL 23, col. k87; *Clementine Homilies,* PG, Vol. 2, col. 92, 96). En *ellndiculus de Haeresibus,* se menciona a un grupo llamado Meristae, los cuales se dice dividían las Escrituras y no creían a todos los profetas (ed. Oehler, p. 283).

LOS PRIMEROS DOS SIGLOS

l. Las Sectas Gnósticas[3]

El nacimiento del segundo siglo fue testigo del principio de una tremenda lucha de la Iglesia Cristiana contra un formidable enemigo, el fenómeno que conocido con el nombre de Gnosticismo, un sistema filosófico, que por un tiempo amenazo seriamente el avance de la Iglesia.

El sistema Gnóstico, era hostil al Antiguo Testamento, y manifestaba una fuerte antipatía hacia el judaísmo. De acuerdo con el Gnosticismo, el espíritu y la materia estaban opuestos el uno al otro. El mundo debía su existencia final, al espíritu o al mundo espiritual. Su causa inmediata, sin embargo, era el Demiurgo, una emanación del Dios supremo. A este Demiurgo se le consideraba un ser inferior, el Dios de los judíos, y en este pensamiento se debe encontrar la causa fundamental de la crítica hostil del Gnosticismo en contra del Antiguo Testamento.

(1) Simón el Mago. En Hechos 8:10 leemos de Simón a quien los Samaritanos consideraban como "la gran virtud de Dios". De acuerdo con Epifanio *(Against Heresies,* PG, Vol. 41, col. 292) había un cierto Simón - que este sea el Simón de Hechos 8:10 o no, este es un asunto sujeto a discusión - el

que sostenía que ni la ley ni los profetas provenían del Dios bueno. Las *Clementine Homilies* (PG. Vol. 2, col. 436) representan a Simón criticando ciertos antropomorfismos del Antiguo Testamento. Así por ejemplo, pensaba que pasajes tales como Gén. 3:22; 18:21, demuestran que Dios es ignorante; Gén. 3:22 que Dios es envidioso; y Gén. 22:1 que El es tanto malvado como ignorante.

(2) Los Ofitas. Evidentemente esta secta se originó en fecha anterior al Cristianismo y fue precursora de las principales escuelas Gnósticas. De acuerdo con los Ofitas (ophis, "serpiente") fue la serpiente quien dio al hombre el conocimiento del bien y del mal. La caída por tanto, fue una caída hacia arriba. Se debía ensalzar a la serpiente, y despreciar al Dios del Antiguo Testamento. (Compare *Catalog of Philaster,* ed. Oehler, 1:5; PG, Vol. 41, cols. 641 y siguientes; PG, Vol. 7, col s 694-704; Lipsius, "Ueber das ophilische System" en *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1863-64).

(3) Los Cainitas. Este grupo glorificaba a Caín, Esaú, Coré, los sodomitas, reconociéndolos como antepasados suyos. Consideraban a Caín como un mártir de la ira del Demiurgo. Sus errores o corrupciones contra el guo Testamento se debían sin duda a su filosofía (compare PG, Vol. 41, col. 656).

(4) La Escuela Siria; Satornilo y Tatiano (a) De acuerdo con el dualismo fundamental Gnóstico, Satornilo de Antioquía, contemporanéo de Ignacio, enseñaba que algunas de las profecías habían sido dichas por los ángeles que habían el mundo, y algunas por Satanás (compare Ireneo, PG, vol. 7 cols. 675 y siguientes). (b) Tatian, mejor conocido por su *Diatessaron,* o *Harmony of the Gospels,* consideraba al Antiguo Testamento como la obra de un Dios inferior, y le negaba salvación a Adán (compare PG, Vol. 6, col. 848; Vol. 41, cols, 831 y siguientes).

(5) La Escuela Egipcia. Habiéndose educado en Alejandría, Valentín viajó más tarde a Roma y allí alcanzó la cumbre de su influencia y poder. Aparentemente aprobaba ciertas partes de la ley, y censuraba otras y también, con el propósito de mejorar el texto sagrado, lo corrigió o alteró. Se dice asimismo que cambió y adaptó pasajes y pasó por alto el orden y la continuidad del texto. Tal acción, de acuerdo con Irineo, debe atribuírsele al engaño. Pero la actitud de Valentín hacia las Escrituras necesita juzgarse a la luz de sus antecedentes filosóficos (compare PG, Vol. 7, col. 523).

(6) La Escuela Italiana: La Epístola de Ptolomeo a Flora. De Ptolomeo no se sabe prácticamente nada, aparte del hecho que fue el autor de una carta a cierta dama cristiana con el nombre de Flora, en la cual trataba de convertirla al

Gnosticismo y apelaba a las Escrituras para respaldar sus argumentos. Algunos opinan que las actividades de Ptolomeo se llevaron a cabo entre 145-180 D.C. y esta fecha es probablemente correcta. La carta de Ptolomeo fue conservada por Epifanio (Pg, Vol. 41, cols. 557-568).

Los argumentos de Ptolomeo, en breve, son como sigue: La Ley, de acuerdo con algunos, la estableció Dios el Padre. Pero otros se la atribuyen al demonio, el cual dicen que también fundó el mundo. Sin embargo, ya que la ley es imperfecta, no pudo haber procedido de un Dios perfecto, y como ordena justicia, no pudo haber procedido del adversario, pues él es injusto.

La Ley comprendida en los cinco libros de Moisés, no fue dada por un solo autor; algunas partes han venido de Dios, otras de Moisés y aun otras, de los ancianos del pueblo. Por ejemplo, Dios unió al hombre ya la mujer, y prohibió el divorcio; sin embargo Moisés lo permitió y en esta forma actuó en contra de los designios divinos. Ptolomeo aduce otros ejemplos y concluye que la Ley tiene tres distintos autores, que comprenden ordenanzas de los ancianos, de Moisés y de Dios.

La parte de la Ley que proviene de Dios, se subdivide en tres partes: la Ley misma, que contiene preceptos auténticos, libres de toda mezcla de mal, tales como los Diez Mandamientos; la parte que Cristo abolió, como por ejemplo la ley de la venganza; leyes típicas y simbólicas, las cuales Cristo usó en una forma espiritual. El Dios autor de esta ley fue el Demiurgo.

No debemos pensar que Ptolomeo haya negado la paternidad literaria mosaica del Pentateuco. El Pentateuco fue escrito por Moisés, pero no todas las leyes allí contenidas eran la obre de Moisés como legislador. Sin embargo, se colocó a todas las leyes en los cinco libros; a Moisés se le podría considerar un recopilador, pero no el autor de estas leyes.

II. Marción y el Antiguo Testamento.

Nativo de Ponto e hijo de un Obispo Cristiano, Marción llegó a Roma por el año 138 D.C. y allí se unió con la Iglesia. Estando en esta ciudad, cayó bajo la influencia del Credo Gnóstico el cual proclamaba que el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, eran seres distintos.

Marción llegó a enseñar que había dos dioses, uno austero, un árbol corrupto que producía mal fruto, hacedor de mal moral; el otro, el Dios bueno y benevolente del Nuevo Testamento. Marción también separó la ley y el

Evangelio, y en la opinión de Tertuliano se le llegó a conocer como "el autor del quebrantamiento de la paz entre el Evangelio y la Ley" *(Contra Marcionem,* 1:19).

Ya que, de acuerdo con Marción, el Creador estaba corrompido, era de esperarse que también su obra, la Ley, estuviera corrompida. Las corrupciones e imperfecciones que Marción pensó encontrar en el Antiguo Testamento las presentó en su obra, *The Antithesis.* Sin embargo, debido a que esta obra se perdió, dependemos por completo de Tertuliano para informarnos de lo que contenía.

Marción razonaba que si el hombre había caído en el pecado, debíase concluir entonces, que Dios no era ni bueno ni poderoso ni tampoco poseía omnisciencia. También afirmaba que la debilidad e ignorancia de Dios se dejaban ver en la pregunta hecha a Caín, "¿Dónde estás tú?" Lo mismo decía que ¿por qué le tenía que preguntar Dios a Adán si había comido de la fruta prohibida, a menos que no supiera?

En el relato del Becerro de Oro, Marción cree que Moisés aparece mayor que Dios. La *lex talionis* autoriza una injuria mutua; y piensa también que los sacrificios y ceremonias son pesadas y molestas y probablemente Dios mismo las necesitaba. Además, al tomar el oro y la plata de los Egipcios, los Israelitas actuaron en forma deshonesta y Dios fue directamente responsable de esto. También debería acusarse a Dios por endurecer el corazón de Faraón.

El Dios del Antiguo 'Testamento de acuerdo con Marción, era voluble, y no se mantenía fiel a sus propios mandamientos. Prohibió el trabajo en el séptimo día, y sin embargo, en el sitio de Jericó ordenó que se cargara el arca alrededor de la ciudad durante ocho días, lo cual naturalmente comprendía trabajo en el Sábado. Asimismo era injusto y le faltaba perspicacia en su trato con los hombres.

En su interpretación de profecías Escritúrales, Marción rechazaba la alegoría, pero a la vez creía que las profecías o ya se habían cumplido en la historia, o serían cumplidas en el futuro cuando el Anticristo apareciera; de cualquier manera, debían interpretarse las Escrituras como una alegoría y no literalmente.

Marción les guardaba poco aprecio, a la mayoría de los santos del Antiguo Testamento, y a algunos de ellos aún les negaba la salvación. Esto iba de acuerdo con lo opinión tan baja que Marción tenía de los judíos.

No puede considerarse en ningún sentido a la crítica de Marción como una crítica científica; procedía de antecedentes filosóficos llenos de prejuicios. Su

crítica severa y su exégesis a menudo parecen ser superficiales, y aparentemente muchas veces las expuso sin una consideración seria del texto y sus fundamentos. La forma en que ataca a las Escrituras, no es la de un estudiante imparcial sino de uno que las utiliza para satisfacer sus propósitos. (Compare Tertuliano, *Contra Marionem,* PL, Vol. 2, cols. 263 y siguientes; Harnack: *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott,* 1924).

III. Sectas No-Gnósticas de los primeros Dos Siglos

(1) Los Nazaritas. Este grupo aparentemente estaba formado por cristianos judíos de nacimiento, que practicaban la forma judía de vivir. De acuerdo con Juan de Damasco, negaban - y esta parece ser la primera negación de que se tenga memoria - la paternidad literaria Mosaica del Pentateuco. (Compare PG, Vol. 94, cols, 688-9; Epifanio: *Adversus Haereses,* PG, Vol. 41, col. 257; Harnack: *Lehbuch der Dogmengeschichte5,* 1931, 1; ps. 310--334).

(2) Los Ebionitas. Este grupo, algunas veces conocido como Ebionitas Farisaicos, de acuerdo con Epifanio, (PG, Vol. 41, col. 436) detestaban a los profetas, negándose a aceptar a alguno de ellos. Asimismo rechazaban algunas palabras del Pentateuco argumentando que no procedían de Moisés.

(3) Las Homilías Clementinas.4 Estas Homilías presentaban una forma de Ebionismo con ciertas similitudes con el Gnosticismo. En ellas se afirmaba que Moisés había entregado la ley a setenta hombres escogidos, pero más tarde le fueron agregadas ciertas falsedades por el maligno. En esta forma se dice que las Escrituras ofrecen una interpretación falsa de Dios en muchas formas; por ejemplo, presentan a Dios como ignorante y en esta forma son falsas, la obra un hombre. También dan una falsa interpretación de hombres santos; Adán en realidad nunca fue un trasgresor, Noé el justo, nunca se emborrachó, Abraham nunca tuvo tres esposas a la vez; Jacob no tuvo cuatro; ni Moisés fue asesino.

El relato de la muerte de Moisés no lo escribió él, pues ¿cómo es posible que haya escrito sobre su propia muerte? Como unos quinientos años después de los tiempos de Moisés, se encontró la Ley en el templo, y quinientos años más tarde, en los tiempos de Nabucodonosor, se quemó y destruyó por completo.

La hipótesis que se utiliza en las Homilías para explicar pasajes difíciles de la Biblia es en realidad la de interpolación, la cual fue hecha por el demonio mismo. Y el criterio para decidir lo que es o no es interpretación diabólica, es si

un pasaje dado se cree que esté en armonía con la creación. El juez de esto, naturalmente, es la mente humana, y en esta forma la crítica de las Homilías Clementinas es en realidad sólo una forma de racionalismo filosófico.

Algunos de estos mismos puntos de vista aparecen en la *Epistle of Peter to James* (PG, Vol. 2, col. 25), en donde se afirma que los compatriotas de Moisés corrigieron las anomalías de la Biblia, de tal manera que nadie se confundiera con las declaraciones de los profetas.

Algunas sectas secundarias, como por ejemplo los Ossenoi, rechazaran algunos de los profetas, y los Valessi rechazaban tanto la Ley como los profetas. Sin duda que existieron también otras sectas de las cuales no poseemos ninguna información, las cuales adoptaron una actitud hostil hacia el Antiguo Testamento.

IV. Celso5

Uno de los ataques más fuertes que la recién nacida Iglesia Cristiana tuvo que soportar, provino de un tal Celso. Un convertido de Orígenes, de nombre Ambrosio, le envió el tratado de Celso, *The True* W *ord,* y le suplicó preparara una contestación. Orígenes tenía poca disposición para iniciar la tarea, ya que creía que la mejor refutación a tales ataques consistía en mantener silencio. Una reflexión más madura sin embargo, le impulsó a tomar la pluma en defensa de la Fe.

Casi no se conoce nada acerca de Celso. De hecho, Orígenes mismo no estaba seguro de la identidad de su oponente. Quién quiera que Celso haya sido, era un hombre de gran inteligencia y habilidad, que se daba cuenta que ante el Cristianismo se enfrentaba a un poderosísimo movimiento, y estaba determinado a detener su crecimiento lo más que le fuera posible; de allí que en Celso encontramos a un representante del mundo greco-romano, un mundo que se ve a sí mismo en peligro.

Las objeciones de Celso al Antiguo Testamento no se basan en una investigación paciente y minuciosa, sino más bien reflejan la actitud de una mente con prejuicios. La gran obra apologética de Orígenes, *Contra Celsum,* fue escrita probablemente por los años 248 o 249 D.C. como setenta años después que Celso había hecho sus ataques.

Celso da evidencias de poseer un conocimiento muy vago de la historia del Antiguo Testamento. Creía que la nación judía había comenzado en una insurrección de los egipcios, y que los judíos eran descendientes de egipcios.

Tenía la tendencia de despreciar a los judíos como un pueblo que nunca había hecho nada notable y "nunca tuvieron buena reputación o prestigio". A la doctrina de la Creación como se enseña en el Génesis, la hacia a un lado por ser una historia "muy tonta" y afirmaba que el rito de la circuncisión lo adoptaron los judíos de los egipcios. Celso en particular criticó las declaraciones antropomórficas de la Biblia. A Dios lo considera un ser agotado y trabajado, como resultado de los seis días de la creación. De esta naturaleza eran las objeciones de Celso.

Se debe hacer énfasis en un punto importante sin embargo. Celso no negaba la paternidad literaria mosaica del Pentateuco, como algunas veces se ha llegado a afirmar.

Resumen de los Primeros Dos Siglos

Durante los primeros dos siglos de la era Cristiana, no existe registro de crítica hostil a la Biblia entre los Padres de la Iglesia o en la Iglesia ortodoxa misma. Los Padres Apostólicos y los subsecuentes Padres Ante-Niceanos, hasta donde ellos llegaron a expresarse sobre la materia, creían que Moisés había sido el autor del Pentateuco y que el Antiguo Testamento era un libro divino.

Los ejemplos de crítica hostil que no llegan de ese período, provienen ya sea de grupos a los que se consideraba herejes, o del mundo pagano. Además, esta crítica manifestaba ciertas presuposiciones filosóficas y eran de un carácter definitivamente parcial y a la vez no científico. Por lo que toca a la evidencia que poseemos, podemos decir que la Iglesia misma consideraba al Antiguo Testamento como la palabra genuina de Dios.

Del Tercer Siglo a la Reforma

(1) En IV Esdras 14:21,22, leemos lo siguiente sobre Esdras, el Restaurador de la Ley (c. 90 D. C.): "Porque tu ley ha sido quemada, por tanto ningún hombre conoce las cosas que tú haces, o las cosas que habrán de principiar. Pero si he encontrado gracia delante de Ti, envía al Espíritu Santo a mí, y escribiré todo lo que se ha efectuado en la ley, para que los hombres puedan encontrar tu senda, y para que los que vivan en los últimos tiempos puedan vivir". La opinión judía de que Esdras restauró los libros del Antiguo

Testamento que se perdieron o destruyeron en la caída de Jerusalén, la adoptaron muchos de los Padres de la Iglesia primitiva, como por ejemplo, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Jerónimo, Basilio el Grande. El idioma de estos Padres no siempre es tan cauto como fuera de desear, y un estudio superficial de este idioma podría dejarnos la impresión de que ellos creían que Esdras, bajo inspiración divina volvió a escribir los libros que se habían perdido. Muy posiblemente sin embargo, lo que los Padres quisieron decir fue que Esdras editó o reprodujo de varias fuentes los libros de las Escrituras. De cualquier manera, sea lo que fuera el significado preciso, no utilizan esta creencia para negar la paternidad literaria mosaica de la Ley.

(2) Porfirio, el notable antagonista del cristianismo, nació probablemente en et año 232 o 233 D. C. en Tiro. Estudió en Atenas bajo Longino y más tarde en Roma bajo el neo-platonista, Plotino. Estando en Sicilia y como a los cuarenta años de edad, escribió su obra magna, *Against the Christians.* El décimo segundo libro estaba dedicado a un ataque a Daniel, en el cual afirmaba que el libro no había sido escrito por Daniel, sino por un autor desconocido del segundo siglo A.C. Porfirio ingenuamente sugiere que esto debe haber sido así ya que Daniel mismo no pudo haber relatado el futuro con tanta exactitud.

Con toda probabilidad, Porfirio negó la paternidad literaria mosaica del Pentateuco. (Véase Edward J. y oung: HPorphyry and His Criticism of Daniel" en CD, 1949, Ps. 317 y siguientes).

(3) Julián el Apóstata, sobrino de Constantino, nació en el año 331 D.C. y se educó bajo el Obispo Ario Eusebio de Nicomedia. Renunció al cristianismo y habló con gran desprecio del Antiguo Testamento, catalogando a Moisés y a Salomón muy abajo de los filósofos y legisladores paganos. Consideraba que la historia mosaica de la creación era defectuosa, y sostenía que Moisés enseñó tanto el monoteísmo como el politeísmo.

(4) Jerónimo (murió en 410), al discutir las palabras Hhasta hoy" de Gén. 35:20 y de Deut. 34:5, 6, Observa, "Debemos ciertamente entender por la frase "hasta hoy" la fecha de la composición de la historia *[contesta est,]* ya sea que se prefiera el punto de vista de que Moisés fue el autor del Pentateuco o de que Esdras lo reeditó. A ninguno de estos casos tendría objeción *sive Moysen dicere youeris auctorem Pentateuchi, sive Ezram eiusdem instauratorem operis, non recuso". (De Perpetua Virginitate.* Pl. Vol. 23, col. 199). Algunos aparentemente han creído que este comentario comprende una negación de la paternidad literaria mosaica, pero ese no es el caso. Lo que Jerónico hace, es simplemente no pronunciar declaración alguna sobre el asunto en esta ocasión.

Su preocupación es únicamente ver si las palabras "hasta hoy" se refieren a la fecha de "la publicación o de la escritura de los libros". Existe evidencia disponible para probar que Jerónimo probablemente sí creía que Moisés había sido el autor del Pentateuco (compare *Adversus jovinianus,* PL, Vol. 23, col. 226). Lo que Jerónimo sí declaró, es que el Deuteronomio se encontró en el Templo durante el décimo segundo año del reinado de Josías *("quando inventus est liber Deuteronomii in templo Dei",* Commentary on Ezekiel, 1:1 PL, Vol. 25, col. 17; *against jovinianus,* PL, Vol. 23, col. 227). Pero esto no demuestra que Jerónimo haya negado la paternidad literaria mosaica del Pentateuco.

(5) Teodoro de Mopsuestia (murió aproximadamente en 428). Fue un teólogo de la escuela de Antioquia y partidario del principio de la exégesis gramático-histórica. Después de su muerte, el Segundo Concilio de Constantinopla de 553, condenó sus obras. Aparentemente Teodoro sostenía que algunas partes del libro de Job no pudieron haber sido escritas por un hombre justo, y que el Cantar de los Cantares era un aburrido epitalamio escrito por Salomón en honor del casamiento de una princesa Egipcia. También rechazaba el título de los Salmos *("tas te epigraphas ton hierotaton hymnon kai psalmon kai odon pante ekbalon"), y atribuía* su paternidad literaria al período de Zorobabel y Ezequías. Asimismo, parece haber sido el primero que situó la paternidad literaria de algunos de los Salmos en el tiempo de los Macabeos. (Véase Roberto Devreesse: *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes,* 1939; H. Kihn: *Theodor von Mopsuesta und junilius Africanus als Exegeten,* 1880).

(6) Anastasio el Sinaíta, patriarca de Antioquía hacia el final del siglo séptimo, escribió un libro, *Hodegos,* esto es, Guía; en el cual presenta ciertas dificultades que le habían expuesto aquellos que habían dejado la Iglesia. Algunas de estas, comprendían la paternidad literaria al período de Zorobabel y Ezequías. Asimismo, etc. (Véase PG, Vol. 89, cols. 284, 285).

(7) Hiwi al Balkhi, fue un racionalista del siglo noveno que vivía en Balkh, Persia. Escribió una polémica contra las Escrituras en la cual presentaba cerca de doscientas dificultades. Trataba de probar que Dios era injusto, por ejemplo, en el hecho de que aceptó la ofrenda de Abel pero rechazó la de Caín. Dios era ignorante, no omnipotente, y además, cambiaba de parecer. Trató asimismo de mostrar que la Biblia enseñaba el politeísmo, y que el Antiguo Testamento contenía contradicciones. (Véase Judá Rosenthal: HHiwi al Balkhi" en JQR, Vol. 38, ps. 317--342; 419-430; Vol. 39, ps. 7~94).

(8) Iba Hazm de Córdoba, España (994-1064), al tratar de defender el

Islamismo como la verdadera fe, intentó probar que la Biblia no era la Palabra de Dios. Se quejaba de las representaciones antropomórficas de Dios, y sostenía que la Biblia enseñaba el politeísmo. Además, pensaba haber encontrado declaraciones erróneas y equivocaciones en la cronología, y atribuía a Esdras la paternidad literaria de muchas declaraciones en el Pentateuco. (Véase un breve resumen en A. Guillaume: *Prophecy and Divination,* 1938, ps. 415-420, y una traducción al español, de Miguel Asin: *Abenhazan de Córdoba,* II, 1928).

(9) Abu Ibrahim Isaac ibn Yashush, conocido comúnmente como Isaac ben Jasos (982-105¾), fue en gramático español y probablemente también médico. Por referencias en los escritos de Ibn Ezra, parece ser que Isaac consideraba que Génesis 36 no había sido escrito antes del tiempo de Josafat. Afirmaba que el Adad de Gén. 36:35 y el Adad de 1 de Reyes 11:14, era el mismo; Ibn Ezra denunció su obra como digna de fuego ya que su autor era un charlatán vanidoso. *(mah-bil).*

(10) Abraham ben Meir ibn Ezra, el cual es comúnmente conocido como Ibn Ezra (109%-1167), fue un exegeta español que escribió muchos comentarios valiosos sobre el Antiguo Testamento. No existe duda alguna que Ibn Ezra mantuvo la paternidad literaria mosaica del Pentateuco, pero aun así, es evidente que creía que ciertos versículos eran adiciones posteriores. Por ejemplo, con respecto a las palabras, "el Cananeo estaba entonces en la tierra" (Gén. 12:6) pensaba que el versículo encerraba un secreto, y el hombre prudente debería mantenerse callado. También se refirió a pasajes como Gén. 22:14; Deut. 1:1; 3:11, y evidentemente los puso en duda. Habló asimismo de Isaías 40-66 como sugiriendo un origen posterior de esta porción.

(11) Andreas Bodenstein, comúnmente llamado Carlstadt por su lugar de origen, fue contemporáneo de Lutero (1408-1541). Aparentemente consideraba a Lutero como rival, y por un tiempo, mientras el desarrollo de la Reforma quedó en sus manos, ésta casi naufragó. Carlstadt negaba la paternidad literaria mosaica del Pentateuco, pero las razones que tenía para pensar en esa forma eran sin duda extrañas. Decía que a menos que un hombre estuviera demente, no podría creer que Moisés hubiera escrito la narración de su muerte *("nisi plane dementissimus Mosi velut auctori tribuet").* Sin embargo, el estilo de la sección que relata la muerte de Moisés, es el mismo que el de todo el resto del Pentateuco, en lo general, por tanto, Moisés no pudo haber sido el autor de este último tampoco. Además, Carlstadt pensaba que había muchas cosas en el Pentateuco que Moisés nunca hubiera escrito.

De La Reforma Al Siglo Diecinueve

(1) Andrés Masius, un abogado católico-romano de Bélgica (murió en 1573) escribió un comentario de Josué (el cual se publicó en 1574 bajo el título de *Josuae Imperatoris Historia)* en el cual exponía el punto de vista de que Esdras y probablemente aquellos que con él estaban relacionados, bajo inspiración divina pudieran haber hecho algunas interpolaciones en los libros de Moisés. Una opinión algo parecida fue la que argumentó un erudito flamenco de la orden de los Jesuitas, Jacques Bonfrere. Creía que no se podían atribuir ciertas frases y palabras a Moisés hablando este en el oficio de profeta, sino más bien, habían sido insertadas por una mano posterior. Opiniones esencialmente idénticas, eran las que presentaba el jesuita español Benedicto Pereira (c. 1535-1610). Aún cuando defendía la paternidad literaria mosaica de una gran parte del Pentateuco, sin embargo, creía que existía una adición posterior muy considerable.

(2) Tomás Hobbes no negó la paternidad literaria mosaica de aquellos pasajes expresamente atribuidos a Moisés, pero sobre el resto, pensaba que se escribía más bien acerca de Moisés, que por él *Cvidetur Pentateuch pontius de Mose quam a Mose scriptus")* (Véase página 21).

(3) Isaac Peyrerius (murió en 1767) fue un clérigo Francés de la fe reformada quien más tarde se pasó a la iglesia católico-romana. Escribió el *Systema Theologicum ex prae-Adamitorium Hypothesi* (1665), en el cual trataba de demostrar que Adán había sido la cabeza sólo de Israel y no de toda la raza humana. Por lo que toca al Pentateuco, pensaba que Moisés había guardado un diario o apunte de los principales eventos y había iniciado esto con un relato de la historia del mundo; sin embargo estos documentos se perdieron y el Pentateuco actual consiste en extractos derivados de aquellos. Por tanto, no es la obra de Moisés, sino de una fecha posterior. Peyrerius más tarde se retractó de estas opiniones.

(4) Benedicto Spinoza (1632-1677) nació en Ámsterdam y fue descendiente de una prominente familia judío-holandesa. Recibió una educación general judía, estudió latín, matemáticas y medicina, y más tarde se volvió discípulo de Descartes. En el año de 1670 publicó su Tractatus Theologico Politicus, en el cual exponía ciertas críticas a las Escrituras. El propósito de su libro era mostrar que la religión organizada y la filosofía debían ocupar diferentes campos.

Spinoza hace mención de Ibn Ezra y discute algunos de los pasajes que éste había mencionado. Piensa que Ibn Ezra mismo no cree en la paternidad literaria mosaica del Pentateuco (sin embargo, en esto probablemente estaba equivocado), y luego Spinoza mismo niega esta paternidad al tratar de agregar evidencia adicional. En esta forma, argumenta que al hablar de Moisés se usa la tercera persona, se dice que era el más manso de los hombres (Núm. 12:3), y el último capítulo de Deuteronomio claramente enseña que él no fue el autor. Por otra parte concede que algunos pasajes fueron escritos por Moisés. Spinoza pensó que en lo general, se podría considerar que el Pentateuco fue la obra de un recopilador posterior, probablemente Esdras.

(5) Simón y Le Clerc (véase la páginas 19, 20).

(6) Epíscopo, el teólogo reprobador, en su *lnstitutiones Theologicae* (1650) afirmó que había muchos pasajes post-mosaicos en el Pentateuco. Parece haber hecho particular objeción a Núm. 12:3: "¿Quién puede creer que Moisés haya escrito esto de sí mismo?". Pensaba que también el libro Josué fue recopilado en esa forma por Esdras.

(7) Campegius Vitringa al discutir Génesis 2 *(Observationes* Sacrae, 1689), sugirió que Moisés había utilizado rollos antiguos de los patriarcas junto con sus propias descripciones y derivó parte de su información de estos rollos antiguos. Fue esta idea, la de que Moisés había usado documentos existentes previamente para recopilar sus escritos, la que desarrolló Astruc más tarde.

(8) Antonio van Dale (1696) también sugirió que Esdras fue el restaurador del Pentateuco y que había insertado los llamados pasajes post-mosaicos que habían perturbado a hombres como Spinoza y Simón.

(9) H. B. Witter afirmó *(Jura lsraelitarum in Palaestina,* 1711) que había dos narraciones paralelas de la creación, esto es, Gén. 1:1 - 2:4 y 2:5 - 3:24 y que se distinguía a estas dos narraciones, por el uso de distintos nombres divinos. Por lo tanto, Witter es, hasta donde se sabe, el primero en sugerir los nombres divinos como criterio para distinguir documentos.

(10) Jean Astruc nació el 19 de marzo de 1684 en Sauve, Languedoc, Francia. Su padre había sido pastor protestante, pero con la derogación del edicto de Nantes, entró a la iglesia romanista. Astruc estudió en Montpelier, un centro de estudios médicos, obteniendo su licenciatura en 1700 y su doctorado en medicina en 1703. Continuó disertando en Montpelier y Toulouse hasta el año 1729 en que se cambió a París y se dedicó por entero a la gran obra literaria de su vida, *De morbis venereis.* Permaneció en París hasta su muerte.

En 1753, apareció la obra de Astruc sobre el Génesis con el título,

Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genese. A *vec des Remarques, qui appuient ou qui eclaircissent ces Conjectures.* Astruc explicaba en el prefacio que había titubeado al publicar su obra ya que temía que algunos abusaran de ella para restarle autoridad al Pentateuco. Sin embargo, un amigo a quien se describe como muy celoso por la religión (“tres zéle pour la Religion”,) le dijo que la idea de que Moisés había usado memorias, había sido ya expuesta por autores confirmados, los abates Fleury y le Francois. De alli que Astruc se animó a publicarla, aunque lo hizo en forma anónima. .

Argumentaba que Moisés se refería a acontecimientos que se habían llevado a cabo dos mil años antes de su tiempo. Esta información la tuvo que haber recibido Moisés ya sea por revelación directa o por - informes de aquellos que habían sido testigos de esos hechos. Pero como en Génesis Moisés habla como un simple historiador, es obvio que recibió su conocimiento de sus antepasados. Este conocimiento pudo haber sido pasado ya sea por tradición oral, o por tradición escrita, esto es, en recuerdos que se habían dejado escritos. De acuerdo con Astruc, esta última fue la forma en que se llevó a cabo.

Moisés en realidad poseía ciertas memorias antiguas que contenían la historia de sus antepasados desde la creación del mundo. Para no perder ninguna de estas, la dividió en partes *Cpar morceaux”)* de acuerda con su contenido. Armó estas partes, una después de otra, y de esta armazón quedó formado el libro de Génesis.

Existen cuatro razones principales por las que Astruc presentó esta tesis: (1) el Génesis contiene sorprendentes repeticiones de los mismos acontecimientos, por ejemplo, la creación, el diluvio. (2) A Dios se le designo con dos nombres distintos, Elohim (Dieu), el cual indica que El es el Ser Supremo, y Jehová (l'Eternel), el nombre que expresa su esencia. (3) Esta distinción aparece solamente en Génesis y en los primeros dos capítulos de Éxodo. En esta forma, Astruc limita su discusión a esta parte del Pentateuco. (4) Se narran ciertos eventos antes que otros aunque hayan acontecido después.

Astruc piensa que estas consideraciones hacen natural el querer analizar *(décomposer)* el Génesis. Y no es esta tarea tan difícil como se pensara. Se necesita solamente unir todos los lugares donde a Dios se le llama Elohim. Estos pasajes los colocó Astruc en una columna a la cual denominó A, a la que consideró el documento original. A un lado de esa, Astruc colocó todos los pasajes que utilizan el nombre Jehová y a esta columna la llamó B.

Sin embargo, Astruc pronto encontró necesario el descubrir otros

documentos, y estos fueron los siguientes:

C, repeticiones, por ejemplo, el Diluvio.

D, eventos extraños a la historia del pueblo Hebreo.

E, las guerras de los cinco reyes, Gén. 14.

F, Gén, 19:29 y siguientes, una “interpolación manifiesta”.

G, Gén. 22:20-24.

H, Gén. 25:12-19, la genealogía de Ismael.

I, Gén. 34, un capítulo con carácter similar al cap. 14.

K, Gén. 26:34 y siguientes.

L, Gén. 28:6--10.

M, Gén. 36:20-31.

N, Gén. 39, interpolación.

Astruc mencionaba que su éxito fue más fácil de lo que él se hubiera atrevido a esperar. Es necesario hacer énfasis en ciertos puntos de la obra de Astruc:

(a) Astruc no negaba la paternidad literaria mosaica del Pentateuco. De hecho, en algunos lugares se esforzó en defenderla.

(b) Astruc reconoció que los nombres divinos no se podían utilizar como criterio para analizar todo el Pentateuco.

(c) La obra misma de Astruc demuestra que no son suficientes los nombres divinos como criterio para dividir al Génesis en documentos. Se ve forzado a llevar cabo su análisis basándose en un criterio secundario. Además, su propia obra muestra que ciertos pasajes, como por ejemplo, Génesis 14, no encajan el análisis documental.

(d) Ya que los nombres divinos y aun ciertos criterios secundarios, no son suficientes para analizar el Génesis, Astruc se vio forzado a descubrir la presencia de “interpolaciones”.

(e) Al afirmar que Moisés pudo haber utilizado memorias escritas para recopilar el Génesis, sin duda que Astruc acierta con la verdad. Su error básico consistió en ir un paso más allá y decir que es posible para nosotros hoy descubrir qué tan amplios son estos documentos. El curso subsecuente de la crítica ha llegado a demostrar que el proceso para reconocer qué tan amplios son estos documentos, de ninguna manera es tan fácil como Astruc pensó que sería.

Parece que pasó desapercibida, la obra de Astruc, aun cuando Michaelis la analizó con desagrado. Diez años después de su aparición, Voltaire en el artículo Génesis de su *Philosophical Dictionary,* dice: “Es principalmente este

versículo Gén. 36:31 lo que indujo a Astruc a abandonar la idea de la autoridad inspirada del libro entero de Génesis, ya suponer que el autor había obtenido sus materiales de memorias y archivos que ya existían. Su obra es ingeniosa y exacta, pero es precipitada por no decir audaz. Aun un concilio no se hubiera aventurado a tal tarea. ¿Ya qué propósito ha servido la labor peligrosa y nunca reconocida de Astruc - para confirmar la oscuridad que él deseaba alumbrar? He aquí el fruto del árbol del conocimiento del cual todos tenemos tantos deseos de comer. ¿Por qué será que el fruto del árbol de la ignorancia es más digerible y provechoso?" (ET, 1901, Vol. 5, p. 187).6

(11) Juan Gottfried Eichhorn afirmó su independencia de Astruc, pero desarrolló esencialmente la misma obra, aunque mucho más completa. En su *Einleitung (1780--83)* analizó Génesis y Éxodo 1-2 en distintas fuentes, a las cuales llamó J y E, letras derivadas de los nombres divinos. Estas fuentes, o procedencias, Eichhorn pensó que probablemente descansaban en tradiciones escritas, y fueron recopiladas por Moisés. Sin embargo, más tarde abandonó la teoría de una redacción mosaica y declaró que las fuentes estaban unidas por un redactor desconocido.

(12) Karl David Ilgen fue el sucesor de Eichhorn en la cátedra de idiomas orientales en Jena. En el año de 1798, publicó una obra con el atractivo título de *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchius in ihrer Urgestalt als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion and Politik* (esto es, *Los Documentos de los Archivos del Templo de Jerusalén en su Forma Original, como contribución a la Corroboración de la Historia de la Religión y la Política).* Para escribir la historia de los Israelitas, Ilgen deseaba presentar los documentos literarios de ellos. Sin embargo, para hacer esto, trató de librarlos de las exageraciones que él suponía poseían estos documentos. Pensaba que los archivos originales del Templo, estaban despedazados y revueltos.

Ilgen llegó a la conclusión de que en el libro de Génesis había diecisiete documentos distintos, los que él asignó a tres autores diferentes, dos Elohistas, y un Jehovista. En esta forma: (a) El primer Elohista (E^1), diez secciones. (b) El segundo Elohista (E^2), cinco secciones. (c) El primer Jehovista (sefer eliyah hari-'shon), dos secciones. El primer Jehovista principiaba con el capítulo doce. Pasajes que Astruc había considerado como Jehovisticos, fueron asignados al segundo Elohista.

Podemos hacer los siguientes comentarios: (1) Al mencionar al primer Jehovista, Ilgen abrió la posibilidad de un segundo; sugiriendo en esta forma, que aun las secciones J ehovísticas no constituían una unidad. (2) Al asignar los

pasajes Jehovísticos de Astruc en Gén. 1-11 al segundo Elohista, Ilgen nuevamente mostró la insuficiencia de los nombres divinos como criterio para llevar a cabo un análisis crítico. (3) Al dividir el contenido del Génesis entre los dos Elohistas, Ilgen anticipó la posición de Hupfeld (1853).

Al poco tiempo de su publicación sobre el Génesis, Ilgen fue nombrado rector de la Escuela Pforta, y aparentemente abandonó el estudio especializado del Antiguo Testamento.

RESUMEN

Durante cierto tiempo después de la Reforma, a algunos eruditos les preocupó la presencia en el Pentateuco de pasajes que ellos creían que no pudieron haber sido escritos por Moisés. De allí que algunos declararon que Moisés no pudo haber sido el autor de todo el Pentateuco. Esto constituia la excepción. La mayoría de los eruditos, aceptaban y aún defendían la paternidad literaria mosaica.

Vitringa, un teólogo ortodoxo, simplemente sugirió que Moisés pudo haber utilizado memorias antiguas de los Patriarcas. Probablemente a Witter se le considere el padre de la teoría documental ya que fue él quien llamó la atención a los nombres divinos y también a los supuestos relatos paralelos. Sin embargo, esto era solamente el germen.

Astruc valientemente defendió la paternidad literaria del Pentateuco. Pensaba simplemente que Moisés había usado documentos que existían previamente y que los nombres divinos daban la clave para identificar los documentos. Esta fue esencialmente la opinión de Eichhorn. A estos hombres, junto con Ilgen, se les puede considerar como los representantes de la Hipótesis Documental Primitiva. 7

EL SIGLO DIECINUEVE

I. La Hipótesis Fragmentaria

En los escritos de los primeros partidarios de la Hipótesis Documental, aparecen claramente las debilidades de esta Hipótesis. Los nombres divinos que a Astruc le parecieron guías satisfactorios para el análisis de documentos demostraron ser, después de todo, muy insatisfactorios. Astruc se deleitó en lo que él pensaba era todo un éxito, pero Ilgen en realidad aplica algunos de los pasajes Jehovísticos de Astruc a un escritor Elohístico. Además, Ilgen tuvo que encontrar a dos escritores Elohísticos ¿A qué se debe que dos hombres tan competentes llegaran a distintas conclusiones? ¿Acaso no es posible que el proceso entero de dividir los diversos documentos sea demasiado subjetivo? El carácter subjetivo del proceso se pone más en claro cuando tracemos la historia más adelante.

(1) Alejandro Gedes fue un sacerdote escocés católico romano quien en el año de 1792 publicó una traducción de la Biblia que abarcaba al libro de Josué inclusive, y en 1800 sus *Critical Remarks.* En estas obras, Geddes declaraba que el Pentateuco en su forma presente no era la obra de Moisés, sino que probablemente había sido recopilado durante el reinado de Salomón en Jerusalén. Aunque obtuvo su forma actual durante el tiempo de Salomón, el Pentateuco fue tomado de documentos antiguos, algunos de los cuales "fueron contemporáneos de Moisés, y algunos aún anteriores." Estos documentos formaban una multitud de fragmentos, grandes y pequeños, los cuales eran independientes el uno del otro y un redactor los colocó en orden. Pensaba Geddes que había entonces dos series de fragmentos, y este fenómeno se debía a la presencia de los nombres divinos.

Por otra parte, Geddes definitivamente rechazaba la teoría de los dos documentos de Astruc y Eichhorn como "una obra de la imaginación". Además, unió el libro de Josué al Pentateuco, "tanto porque creo que fue recopilado por el mismo autor, como porque es un apéndice necesario a la historia contenida en los libros anticipó el punto de vista moderno del Hexateuco, dándole preponderancia sobre el Pentateuco.

Aun cuando Gedees declaró ser fiel a la religión, y aún llegó a decir, "Yo voluntariamente profeso ser un discípulo indigno pero sincero de Cristo; mi nombre es cristiano, y mi apodo católico", sin embargo, apeló a la razón, y,

como lo revelan sus palabras, a la razón humana autónomo, como "el único pilar sólido de la fe". La posición de Geddes por tanto en el fondo era racionalista y hostil al cristianismo sobrenatural. Por supuesto que el cristianismo y la razón no son enemigos, porque el cristianismo es la única explicación *razonable* de la vida, y la verdadera razón, que se deriva de Dios, es tanto humilde como receptiva. Sin embargo, el consideraba la sola razón del hombre como autónoma y como suprema corte del juicio, es elevar al hombre como juez de la Revelación de Dios. Eso es racionalismo de un tipo demasiado atrevido. Por tanto, Geddes, queriendo o no, atacaba a la religión cristiana, y con razón la autoridad de su iglesia se le opuso.

(2) Juan Severin Vater en su *Commentar über den Pentateuch* (1802-05), desarrolló en una forma más completa la hipótesis fragmentaria de Geddes. Trató de demostrar el crecimiento gradual del Pentateuco a partir de los fragmentos individuales, de los cuales encontró cerca de treinta y ocho. Algunos de estos eran del tiempo de Moisés, pero el Pentateuco en su forma actual pertenece a la edad del exilio.

Debe hacerse la observación, que hasta ese tiempo, el análisis documentario, se había limitado en su mayor parte sólo al Génesis. Sin embargo, Vater lo continuó a través del resto del Pentateuco. En realidad, él consideró la médula del Pentateuco como un libro de ley, y enseñó, que el Deuteronomio fue más bien del tiempo de David o de Salomón.

(3) Anton Theodor Hartmann en su *Historisch-kritsche Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mosis* (1831) llevó adelante esta teoría. Pensaba que era de dudarse que el arte de la escritura se hubiera conocido ya en los tiempos de Moisés, y creía en cambio, que los hebreos llegaron a conocer este arte más o menos en los días de los Jueces. De acuerdo con Hartmann, la mayor parte de las porciones del Pentateuco se formaron durante el tiempo de Salomón o durante el exilio, y en su forma actual, el Pentateuco es el resultado del período del exilio. Al mantener este punto de vista sobre el origen histórico de los libros, Hartmann naturalmente llegó a creer que los relatos del Pentateuco eran solamente mitos y tradiciones deformadi.

(4) Wilhelm Martín Lebrecht de Weete. A este autor también se le debe mencionar entre los que favorecieron la hipótesis fragmentaria. En su *Beitriige zur Einleitung ins at,* (1806-07), afirmó que las partes más antiguas del Pentateuco pertenecían al tiempo de David. Originalmente decía él, fueron fragmentos individuales e independientes, los cuales se colocaron en el orden

debido por distintos recopiladores; así por ejemplo, el recopilador de Levítico fue una persona diferente del de Éxodo, etc.; Deuteronomio fue escrito durante el tiempo de Josías, y ya que a este libro se le presupone en los otros libros del Pentateuco, estos deben ser posteriores. Este punto de vista encontró expresión especial en la disertación de De Wette titulada, *Dissertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (1805). Esta opinión acerca del Deuteronomio, fue punto clave en discusiones posteriores.

Con respecto a Génesis, De Wette volvió a la hipótesis documentaria y sostenía que el autor de ese libro poseía un documento Elohim el cual se extendía cuando menos hasta el capítulo 6 de Éxodo y éste lo complementó él con fragmentos de probablemente una o más fuentes Jehovistas. De Wette rechazó definitivamente el carácter histórico de la historia mosaica y consideró a Génesis como un libro que contenía cierto tipo de poema épico. Podemos considerar entonces, que él apoyaba la hipótesis fragmentaria sólo en forma limitada.

Consideraciones Generales sobre la Hipótesis Fragmentaria

(1) La hipótesis fragmentaria es un *reductio ad absurdum* de los principios y métodos de una hipótesis de dos documentos anteriores. Como lo declara Green, "Admítase la legitimidad de este proceso desintegral, y no habrá límite hasta donde no se pueda llevar al gusto del operador; y podríamos agregar, que no habría obra a la cual no pudiera aplicársele" (HCP, p. 72). El lector debe consultar a E. D. McRealsham (C. M. Mead): *Romans Dissected.* A *New Critical Analysis of the Epistle to the Romans.* fi

(2) Es absolutamente inconcebible que una obra que manifiesta en tal forma la unidad interna y armonía del Pentateuco, pudiera haber sido recopilada de un cúmulo de fragmentos independientes y revueltos.

(3) Las alusiones de una parte del Pentateuco a la otra parte, demuestran claramente que la hipótesis fragmentaria es incorrecta.

(4) Los partidarios .de la hipótesis fragmentaria no sólo han negado la paternidad literaria mosaica del Pentateuco, sino también su historicidad esencial. El racionalismo de Geddes influyó en Vater, y éste a su vez influyó sobre De Wette. El espíritu de Geddes prevaleció entre los que favorecieron esta hipótesis, hayan estado ellos conscientes de ello o no.

(5) En vista del testimonio del Nuevo Testamento acerca de la historicidad de los acontecimientos del Pentateuco, la hipótesis fragmentaria debe ser rechazada, ya que niega tal historicidad.

Oposición a la Hipótesis Fragmentaria

La hipótesis de los fragmentos de ninguna manera atrajo la aceptación universal. Por tanto es necesario considerar a algunos que, o escribieron directamente en contra de ella, o defendieron sus propios puntos de vista. Consideraremos primero a aquellos que presentaron opiniones propias.

(1) Entre los que manifestaron oposición especial a los escritos de Vater y De Wette, estuvieron aquellos que trataron de mantener la paternidad literaria mosaica esencial para el Pentateuco. Podemos mencionar entre estos a Kelle (1811) Fritzsche (1814) Jahn, y hasta cierto punto también a Rosenmueller (1821).

(2) En su Introducción Bíblica, L. Bertholdt (1813) afirmó que el Pentateuco era esencialmente mosaico, aun cuando fue recopilado en su forma actual en cierto período entre los tiempos de Saúl y el fin del reinado de Salomón.

(3) El Conde Volney, en su “Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne” (1814), afirmó que nuestro Pentateuco actual fue recopilado por Hilcías (2 Reyes 22) utilizando archivos mosaicos genuinos y algunas adiciones posteriores.

(4) J. G. Herbst, un profesor en Tübingen, afirmó que el Pentateuco se editó en el tiempo de David y que consistía en escritos mosaicos genuinos con algunas adiciones.

(5) En el año de 1832, Eichhorn modificó en cierta forma su creencia primitiva acerca de la paternidad literaria mosaíca del Pentateuco.

(6) Heinrich Ewald le dio lo que podríamos llamar “el tiro de gracia” a la hipótesis fragmentaria. En su obra sobre el Génesis, *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht* (1823), Ewald presentó una defensa poderosa a favor de la unidad del libro. Trató de alejarse de lo que el llamaba la *Hypothesenstrudel,* y descubrir lo que el narrador del Génesis quiso decir en realidad. No afirmó que Moisés fuera el autor, pero sí opinó que el Génesis era un libro sorprendente, que procedía de una época muy antigua *(“der grauen*

Vorzeit") Decía que el Génesis parecía ser una unidad, destinada a exhibir
la historia del pueblo de Dios desde su origen hasta que se les trajo de Egipto. Pensaba que ciertas expresiones idiomáticas demostraban la unidad del libro; también decía que ciertas características de Génesis aparecían en la literatura árabe, en donde por ejemplo, las que se pueden encontrar repeticiones y encabezados especiales dentro de un libro mayor. Por tanto, esto no es indicación de diversidad de autores. Ewald concluye diciendo que no debemos buscar ya diferentes narradores en donde existe la más grande armonía ni tratar de dividir en piezas sueltas aquello que está tan firmemente asido *("in einzelne Stücke trennen, was taunsendfache Biinde aufs genaueste an- und ineinander verknüpfen").*

En la opinión del autor del presente libro, Ewald contribuyó eficazmente a la solución del problema de la unidad del Génesis, por medio de su mención de la literatura arábica. (Véase Roberto Dick Wilson: "The U se of 'God' and 'Lord' in the Koran" en PTR, Oct. 1919, Ps. 2-8).

(7) C. P. W. Gramberg en el año de 1829, trató de seguir la huella del desarrollo de ciertas instituciones israelitas, tales como las festividades, el sacerdocio, los sacrificios, los santuarios, etc. Pensaba que el Génesis y el Éxodo provenían de viejas fuentes, tanto orales como escritas, y que fueron recopilados en alguna ocasión entre el período de David y el de Ezequías. Levítico y Números pertenecen al principio del exilio, mientras que el Deuteronomio, recopilado de fuentes post-josianas, pertenece al final del exilio. Gramberg declaró que el redactor, al combinar los documentos Elohista y Jehovista, llevó a cabo ciertos cambios y adiciones propias de él; por tanto a Gramberg, se le puede considerar legítimamente como el precursor de hipótesis de la desarrollo de Wellhausen.

(8) Wilhelm Vatke afirmó que la situación mosaica no era histórica, y que la Ley, más que un fundamento, era el producto de una situación ya existente. El libro de la ley, descubierto durante el reinado de Josías, esencialmente constituia partes del código del Exodo. Por otra parte, el Deuteronomio se originó después de la reforma josiánica, y las últimas porciones de la ley, provienen del exilio. Por tanto, aun con más énfasis que Gramberg, Vatke fue el precursor de Wellhausen. Vatke ventiló sus opiniones en Su obra llamada *Die Religion des Ats nach den kanonischen Büchern entwickelt* (Berlin, 1935).

(9) J. F. L. George, en su *Die iilteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs* (Berlin, 1835), dividió la historia de Israel en tres períodos. Al primero le atribuyó las porciones históricas del Pentateuco,

esto es, Génesis, parte del Éxodo y Números. Al segundo le asignó los Jueces y los Profetas. Deuteronomio aparecía hacia el final de este período. El tercer período es el de la jerarquía, y durante este tiempo se produjeron los últimos libros del Antiguo Testamento, incluyendo porciones del Pentateuco. Esta reconstrucción de la historia de Israel, tuvo la influencia de la filosofía de Hegel.

(10) E. Bertheau (1840). Consideraba que los tres libros intermedios del Pentateuco, contenían una gran colección de leyes genuinamente mosaicas, las cuales estaban organizadas en siete grupos, cada uno de los cuales a su vez, constaba de siete series, y cada una de estas, contenía diez preceptos. El resto del asunto legal, y la porción histórica, fueron agregados después.

II. La Hipótesis Suplementaria

Al hablar del Génesis, De Wette afirmó que el autor de ese libro había tenido ante él un documento (E) el cual complementó con partes de otras fuentes. En esta forma, él esencialmente defendió una hipótesis de suplementos. Este punto de vista se inclinaba hacia la dirección opuesta a la hipótesis fragmentaria. En realidad, se inclinaba a mantener la unidad de los libros bíblicos, y por tanto, hasta donde llegó, era un paso hacia el buen camino.

(1) Enrique Ewald, en un comentario a *Krítísche Untersuchungen über die Génesis* (1830) por J. J. Staehelin, expresó la opinión de que la base para los primeros seis libros de la Biblia, estaba en un escrito Elohístico en el cual el autor había utilizado secciones más antiguas, tales como los Diez Mandamientos. Más tarde, se originó un escrito paralelo, y éste utilizaba el nombre de Jehová. Una mano posterior, tomó extractos de este documento J, y los insertó en el documento básico E, y algunas veces, esto resulta visible.

(2) P. von Bohlen propuso una opinión algo similar (1835) en un estudio sobre el Génesis. Asumió la existencia de un escrito original el cual fue tomado por un autor israelita que lo adaptó a sus propósitos. Von Boblen también consideró al Deuteronomio la porción menos antigua del Pentateuco, dándole la fecha del tiempo de J osías. Consideró que el resto no fue terminado sino hasta después del exilio.

(3) Federico Bleek también defendió una forma de la hipótesis suplementaria en su obra sobre el Génesis llamada, *De libri Geneseos origine atque índole históríca observatíones quaedam contra Boh/.enum* (1836), el

cual, como su título lo manifiesta, estaba dirigido en contra de Bohlen. El redactor que suplementó la fuente Elohística, fue el mismo Jehovista, afirmaba él. Sin embargo, Bleek también pensaba que muchos pasajes en el Pentateuco eran originalmente mosaicos y que con estos libros, estamos pisando tierra histórica. El Deuteronomio difiere de los libros anteriores, en que no es una colección, sino una unidad, y está relacionado con Jeremías. De acuerdo con Bleek hubo dos redacciones principales de todo el Pentateuco. Una se llevó a cabo durante el período de la monarquía unida y fue hecha por el recopilador de Génesis. La segunda la efectuó el recopilador del Deuteronomio, casi al final del reino de Judea y también incluía a Josué. La obra entera, redactada en esta forma, fue descubierta en el año dieciocho del reinado de Josías. Muchas de las ideas anteriores, las presentó Bleek en sus primeras obras (1822, 1831). En la 5a. y 6a. ediciones de su *IntroducciOn* (1840, 1845), De Wette declaró que había habido una redacción triple del Hexateuco: la Elohística, la Jehovística y la Deuteronómica. La Jehovista había suplementado al documento Elohístico, una obra del tiempo de Jeroboam l. En esta forma De Wette ahora estaba en favor de la hipótesis suplementaria.

Podemos estudiar una expresión madura de los puntos de vista de Bleek en la traducción al inglés de su *Introduction* (1869), una obra muy valiosa, la cual está caracterizada por la moderación y la sobriedad. Bleek era un Cristiano evangélico, y aun cuando algunos de sus puntos de vista parecen ser insostenibles y discordantes con la posición Cristiana evangélica, sin embargo Bleek, porque su deseo era ser un crítico constructivo, es digno aún hoy de serio estudio.

(4) En 1843, Staehelin publicó su *Critical Investigatiom* en la cual declaraba que el Pentateuco (y Josué) fue redactado en el tiempo de Saúl, probablemente por Samuel. Sin embargo, tras todo esto, había otra obra, la cual contenía mucho de Génesis, y la mayor parte de los libros intermedios, así como la parte geográfica de Josué. Esto se compuso poco tiempo después de la conquista de Palestina.

(5) César von Lengerke (1844) asumió una redacción triple del Hexateuco. Pensaba que el escrito básico era Elohístico, compuesto en la primera parte del reinado de Salomón. El redactor había sido un Jehovista, cuya obra contenía la mayor parte del Pentateuco. Esto había sido escrito más o menos durante el tiempo de Ezequías, mientras que la mayor parte del Deuteronomio y Josué había sido escrito durante el tiempo de Josías.

(6) Franz Delitzsch, en su comentario de Génesis (1852), afirmó que todas

las porciones del Pentateuco que se le atribuían a Moisés (Deuteronomio y Éxodo 19-24), fueron en realidad escritas por él. El resto de las leyes eran mosaicas, pero habían sufrido codificaciones por los sacerdotes después de la conquista de Canaán. Después de la conquista, probablemente Eliezer, escribió el documento Elohístico y allí se incorporó el Libro del Pacto. Más tarde, alguien suplementó esta obra, también incluyendo el Deuteronomio.

(7) Federico Tuch en su comentario de Génesis (1858) dio expresión clásica a la hipótesis suplementaria. Declaró que en el Pentateuco existían dos documentos, los cuales podían distinguirse por el uso de los nombres divinos. De estos dos, el Elohístico es el básico, abarcando todo el período mosaico y aún continuando hasta el libro de Josué. El que suplementó *(Ergiinzer)* es el autor Jehovístico quien insertó material propio en el documento E. De acuerdo con Tuch, el Elohista pertenecía al tiempo de Saúl, y el Jehovista a la época de Salomón.

La hipótesis suplementaria se desmorona sin embargo, ante un hecho sumamente claro. Ya que al que suplementó generalmente se le consideraba como 'J', es perfectamente claro por qué los pasajes J contenían alusiones a los pasajes E. ¿Pero a qué se debe que los pasajes E, que se suponen fueron escritos antes que el que suplementó "J" iniciara su trabajo, contienen alusiones o presuponen el contenido de las secciones J? Aquí es donde la teoría falla. Existen también otras dificultades, pero esta es la principal. J. H. Kurtz sometió esta teoría a una estricta refutación en 1844, en una discusión de Génesis 1-4. Dos años después, en 1846, apareció su obra sobre la unidad del Génesis, *Die Einheit der Genesis,* la cual constituye la refutación. Desafortunadamente, Kurtz más tarde abandonó su opinión.

III. La hipótesis de cristalización

(1) Enrique Ewald tenía todavía que cambiar de opinión. En la forma en que había ayudado a establecer, también ayudó a destruir la hipótesis suplementaria. En su *History of the People of Israel* (1840-1845), declaró que existían en el Pentateuco, fragmentos que no se referían ni a E, J, ni al Deuteronomio. Ewald le asignó a Moisés el Decálogo y unas cuantas leyes. Consideró también que la lista de los campamentos en Números 33, Génesis 14, etc., eran sumamente antiguos. Además, encontró un libro, el Libro de los Pactos, el cual creyó que lo escribió probablemente algún habitante de Judea durante el tiempo de los

Jueces. También creyó que había un Libro de los Orígenes, escrito por un Levita en los primeros años del reinado de Salomón. Esto casi se aproximaba al Elohista de la hipótesis suplementaria. Además, había un tercer narrador, probablemente contemporáneo de Elías, el cual, con la ayuda de la primera obra histórica, narró la historia mosaica. Debemos encontrar también un cuarto narrador - profético -, y un quinto, un habitante de Judea del tiempo de Uzzías o Jotham.

Este quinto narrador, utilizó constantemente el nombre de Jehová, y fue el editor. De esta obra, derivamos nosotros nuestro Hexateuco, y tres manos trabajaron en forma activa ella redacción final. Lev. 26:3-45, se insertó cerca del año 600 A.C. En la primera edición de su obra Ewald sostuvo que el Deuteronomio fue agregado durante la última mitad del reinado de Manases, pero en ediciones subsecuentes, declaró que originalmente era una obra independiente la cual fue añadida por un editor final por el año 500 A.C.

(2) Augusto Knobel, 1861, enseñó una forma más sencilla de esta hipótesis de la cristalización. El estaba en favor de un documento básico, E, que pertenecía al período de Saúl, por tanto algunas veces se le clasifica como un defensor de la hipótesis suplementaria. Junto con este documento, había otro de un origen posterior, un Libro de los Derechos. Además, existía el documento J, el Libro de las Guerras, y el autor de este último era también el que había hecho los suplementos. Por último venía el Deuteronomio, el cual era contemporáneo de Jeremías.

(3) Eberhard Schraeder, 1869, al intentar presentar una forma de la hipótesis de la cristalización, trató de unir varias hipótesis. Declaró que el Pentateuco consistía dé dos documentos originales, E, y el narrador teocrático, un segundo E. Estos dos fueron ordenados y hechos uno por un Jehovista, y el Deuteronomio fue la obra de otro autor.

IV. La hipótesis documentaria modificada

La hipótesis de la Cristalización fue un esfuerzo por hacer a un lado las dificultades que presentaba la hipótesis suplementaria por medio de la introducción de suplementos adicionales. Cien años exactos después de la aparición de la obra de Astruc, Hermann Hupfeld se echó a cuestas la tarea de hacer a un lado la dificultad de una manera totalmente distinta. En su importantísima obra, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer*

Zusammensetzung van neuem untersucht, (1853), trató de probar lo siguiente:

(1) Las secciones J en el Génesis, no eran sólo suplementos desconectados a una base Elohística anterior, sino que ellos mismos formaban un documento continuo.

(2) Por otra parte, las secciones Elohísticas, no eran un documento continuo, sino más bien era un cuerpo compuesto, el cual consistía de dos documentos. Ilgen ya anteriormente había expuesto esta idea, lo mismo había hecho De Wette y hasta cierto punto KnobeI. Había entonces un primer Elohista y un segundo Elohista. En una forma rara sin duda, Hupfeld se inclinaba en favor del segundo Elohista, aunque empleando el nombre divino de Elohim, sin embargo, en su lenguaje y en otras características, él se inclinaba más hacia el Jehovista que al primer Elohista.

(3) Un redactor ordenó estos tres documentos y los dejó en su forma actual. Hupfeld puso mucho énfasis en el redactor, y le otorgó gran libertad en su obra. En realidad, se le pueden achacar a este redactor muchas de las "dificultades" en el Pentateuco.

El arreglo cronológico de los documentos hecho por Hupfeld, fue por tanto, como sigue:

Primer Elohista (die Urschrift)
Segundo Elohista
Jehovista
Deuteronomio

Hay que hacer ciertas consideraciones con respecto a la forma en que Hupfeld dividió el Génesis. En primer lugar, Hupfeld comienza su segundo E en Génesis 20, mientras que su primer E casi termina en este punto. Esto parece ser la ruptura de, un documento que era continuo, especialmente debido a que el segundo E parece presuponer algo del primer E. Cuando menos podemos decir que se destruye la continuidad y lo completo del primer E. Otro punto de mucha importancia, es que el contenido del primer E es en gran parte genealógico, material estadístico, y acontecimientos extraordinarios, tales como la creación, el diluvio, etc. Este material no es propiedad absoluta de ningún autor en particular, sino más bien se debe a la materia en cuestión. Nuevamente la insistencia de HupfeId de que el segundo E se acercaba más al J que al primer E, es una evidencia clara del carácter insatisfactorio de los nombres divinos como criterio para distinguir los documentos. Por último, sin el uso

acomodaticio del redactor hecho por Hupfeld, la teoría entera se desmorona.

Sin embargo, los puntos de vista de Hupfeld, ganaron terreno, y probablemente sería correcto referimos a él como el fundador de la hipótesis documentaria moderna; esto es, la hipótesis de que el Pentateuco se compone de cuatro documentos principales. Eduardo Boehmer, (i860), aceptó esta teoría en sus fundamentos más básicos, y fue el primero en publicar el texto de los distintos documentos en varios tipos de imprenta; Teodoro Noeldeke (1869), quien también atacó la hipótesis suplementaria; Augusto Dillmann (1886), quien utilizó las letras A, B, e, D, para distinguir los documentos; y Franz Delitzsch (1880).

Consideraciones Generales Sobre la Hipótesis Documentaría

A los cuatro documentos que Hupfeld creyó haber descubierto se les llegó a designar con distintos nombres. La designación que hasta nuestros tiempos ha prevalecido, es la siguiente:

P (Sacerdotal)	- El primer Elohista de Hupfeld
E	- El segundo Elohista
J	- Jehovista
D	- Deuteronomio

No es nuestra intención enfrascarnos en una larga y tediosa refutación de esta hipótesis. Esto se ha hecho ya en muchas ocasiones. Los principales argumentos en contra de la teoría documentaría son los siguientes:[8]

(1) En las Escrituras se encuentran, distribuías en varias porciones, afirmaciones categóricas al hecho de que el Pentateuco es mosaico.

(2) La teoría no es natural. Es forzar demasiado la credulidad de uno, el pedirle que crea que una obra que exhibe la unidad interna y armonía de propósito como se encuentra en el Pentateuco, haya tenido su origen en la forma en que lo declara esta hipótesis. Este fenómeno no tiene paralelo en la historia de la literatura.

(3) Los nombres divinos no están distribuidos adecuadamente en el Génesis para que pudieran constituir la base para el análisis y la formación en documentos. Debemos observar los siguientes puntos:

(a) El nombre Jehová (Yehowah) no ocurre en los siguientes capítulos, Gén. 1, 23, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, ni en Ex. 1, 2. En

los últimos once capítulos de Génesis, aparece solamente una vez, esto es, en Gén. 49: 18. Ocurre quince veces en los últimos veinte capítulos, siendo tres de estas menciones en el capítulo 38, y ocho en el capítulo 39. A pesar de esto, se dice que porciones de J se encuentran en cada uno de estos veinte capítulos (véase por ejemplo, Carpenter y Harford: *The Campasítían af the Hexateuch,* 1902, ps. 511-514).

(b) No se encuentra el nombre Elohim en Génesis 10-16, 18, 29, 34, 36, 37, 38, 47, 49.

(c) La Deidad no se menciona como tal en Génesis 23, 24, 36, 37, Y 47. Sin embargo, de acuerdo con Carpenter y Harford, esos capítulos se encuentran distribuidos como sigue:

J

34:2b-3ac, 5, 7, 11
19, 26, 29b-31
36:32-39
37:2b, 2d-4, 12
13a, 14b, 18b,
21, 25b-27, 28b,
32a, 33b, 35.
47:1-4, 6b, 12-27a,
29-31

P

23:1-20
34:1-2a, 3b, 4, 6,
8-10, 12-18,
20-25, 27-29a.
36:1ab-5a, 5b-8,
9-28, 29.
37:1-2ac.
47:5-6a, 7-11,
27b-28.

E

37:5-11, 13b-14a, 15-17a, 17b-18a, 19, 22-25a, 28a, 28c-31, 32b-33a, 34, 36.

Un estudio cuidadoso de esta tabla y de las declaraciones anteriores, dejará en claro que el análisis en realidad depende de un criterio distinto al de los nombres divinos.

(d) La distribución de los nombres divinos es más pronunciada en las porciones primeras del Génesis, particularmente en los capítulos 1-3. En el 1-2:3, Elohim aparece treinta y cinco veces, y en el 2:4-3:24, Jehová Elohim ocurre veinte veces. Esta es una frase que aparece solamente una vez en el resto del Hexateuco (Ex. 9:30), y relativamente muy rara vez en el resto del Antiguo Testamento.

(e) Las variaciones en los nombres divinos, particularmente en los primeros capítulos de Génesis, se deben a razones teológicas. Por ejemplo, cuando en Gén. 3:2, la serpiente se refiere a Dios como Elohim, es fácil de entender que el nombre del Pacto, Jehová, no podía ocurrir en la boca de la serpiente. Hengstenberg dio expresión clásica a este pensamiento en su DGP, Vol. 1, ps. 213-393. También debemos observar que en ciertos casos el uso de los nombres puede explicarse como un deseo de evitar repetición innecesaria. Con respecto a esto, también se podría anotar el hecho de que el uso de lo Septuaginta no corresponde de principio a fin al del texto Hebreo. Este uso en ciertas ocasiones se puede deber a otras razones; pero en ninguna ocasión indica verdaderamente un autor distinto.

(f) El nombre de Jehová aparece en pasajes que se atribuyen a P, y Elohim aparece en los llamados pasajes J. Así por ejemplo,

J

Gén. 7:9, "como mandó Elohim a Noe.

E

Gén. 20:18, "Por que había Jehová", etc.

P

Gén. 7:16b, “y Jehová le cerró la puerta".

Este fenómeno, del cual se da aquí solamente un ejemplo, ocurre en varias ocasiones, y es sólo una evidencia más del hecho que como el Pentateuco está, no se puede llevar a cabo el análisis basándose en los nombres divinos.

(g) Las características del uso de los nombres divinos en el Pentateuco, se pueden comparar con las del Corán, al cual se le atribuye un sólo autor,

Mahoma.

(4) Ya que el análisis no se puede llevar a cabo únicamente con la ayuda de los nombres divinos, es necesario tener a la mano un redactor para cuando el análisis no se pueda efectuar. Unos cuantos ejemplos penetrantes demostrarán cuán débil es este proceso. (Véase E. S. Brightman: *The Sources of the Hexateuch,* New York, 1918, para descubrir qué tan frecuentemente se usa a un redactor). Las palabras en cursiva, son las que generalmente se le atribuyen a un redactor.

Gén. 2:4b *G),* "el día que Jehová *Elohim* hizo" etc. (lo mismo a través de esta sección).

Gén. 7:16 (P), "como le había mandado Dios, y J*ehová* le cerró la puerta".

Gén. 14:22 (?), *"a Jehová,* Dios El alto".

Gén. 20:18 (E), "porque J*ehová"* etc.

Gén. 21:1b (P), "e hizo J*ehová"* etc.

(5) El análisis destruye la unidad de un documento que de otra manera exhibe absoluta continuidad. U nos cuantos ejemplos pondrán esto en claro:

(a) Gén. 5 (P) habla del amplio reino de la muerte sobre la humanidad, pero Gén. 5 (P) dice que todo era bueno. Si entonces, todo lo que Dios creó fue bueno, ¿por qué tenía que reinar la muerte sobre todo? P no explica esto. La explicación se encuentra en JE (Gén. 3). En la forma como se encuentra P, por tanto, está incompleto.

(b) Ex. 3:4 dice, «y viendo *Jehová* que iba a ver, llámalo Elohim", etc. Por tanto, el 4a se asigna a J y 4b a E.

(c) Gén. 19:29, se asigna a P, y se refiere a la destrucción de Sodoma y Gomorra. Sin embargo, la narración de la destrucción misma, no se encuentra en P, sino en J.

(d) El documento tiene un carácter particularmente fragmentario. Sin embargo, la similitud de su estilo, se debe a la igualdad de su contenido, y no porque sea la obra de un autor distinto.

(6) Después de Ex. 6:3, ya no se pueden utilizar los nombres divinos para distinguir los documentos. Este versículo que generalmente se asigna a P, se supone que enseña que el nombre de Jehová no había sido revelado anteriormente. De acuerdo con este pasaje, el nombre que los patriarcas conocían, era El Shaddai, y no Jehová. Por tanto, los críticos de la escuela documentaria, atribuyen apariciones previas del nombre de Jehová, a J. Aquellas apariciones que se encuentran en P, tales como Gén. 17:1, se le atribuyen a un redactor.

Esta sin embargo, es una interpretación errónea. Este versículo no significa que el nombre de Jehová como vocablo, no se conocía antes de esta fecha. En la Biblia, el nombre de una persona representa su carácter o ser. Este versículo por tanto, enseña que en su carácter de Jehová, esto es, de Dios redentor, y Dios del pacto, los patriarcas no le conocían, una declaración que es perfectamente correcta.

(7) Un estudio cuidadoso de los supuestos pasajes paralelos en el Génesis, pondrá en claro el hecho de que en realidad no existen tales pasajes paralelos. (Compare por ejemplo, la discusión de la relación entre Génesis 1 y 2, ps. 54, 55).

V. Hengstenberg y su escuela

No debemos pensar de ninguna manera que universalmente se aceptaron las distintas hipótesis divisivas. No fue ese el caso. Bajo el ímpetu espiritual de Ernesto Wilhelm Hengstenberg, nació una escuela de erudición reverente y consagrada. Esta escuela no era reaccionaria, sino representaba más bien un esfuerzo por rendir entero respeto a la autoridad de las Santas Escrituras y al mismo tiempo, tomar en consideración los resultados de la más reciente erudición.

El líder indiscutible de este movimiento fue Hengstenberg, a quien B. B. Warfield ha llamado "uno de los expositores más penetrantes de las Escrituras que Dios ha concedido a Su iglesia" (The rantes de las Escrituras que Dios ha concedido a Su iglesia" (The Divine Messiah in the Old Testament," in *Christology and Criticism,* 1929, p. 5). Nacido en 1802, Hengstenberg pronto se distinguió por su trabajo minucioso y erudito. Antes de los veinte años ya había terminado una traducción de *Metaphysics* de Aristóteles, y también a temprana edad publicó una traducción al Latín del *Moallakah* de Amr' ilkeis. Siendo estudiante en Basel, se convirtió y de inmediato se enfrascó en el estudio y la defensa del Antiguo Testamento. Escribió muchos comentarios, así como la formidable *Christology of the Old Testament.* Sin embargo es principalmente su obra sobre el Pentateuco, la que ahora nos concierne. Esta ha sido publicada en el idioma inglés bajo el título de, *Dissertation on the Genuineness of the Pentateuch* (1847). Todo estudiante serio del Antiguo Testamento, debe leer esta obra. Hengstenberg contesta en una forma absolutamente categórica de una vez por todos los multiplicados argumentos que se habían presentado en contra

de la integridad y exactitud de los cinco libros de Moisés.

Entre quienes podríamos clasificar como individuos que cayeron bajo la influencia de Hengstenberg, está M. Drechsler *(Die Einheit und Echtheit der Génesis,* 1838), H. Ch. Havernick y Karl Friedrich Keil. Aún cuando los escritos de estos hombres pertenecen al siglo pasado, sin embargo, son sumamente valiosos aún hoy en día. Si a sus palabras se les hubiera prestado atención, el curso subsecuente de la crítica hubiera sido distinto. Sin embargo, el espíritu del tiempo estaba en su contra, y su obra no pudo detener la amenazante ola de la crítica divisiva. Sin embargo, no debemos medir la verdad por las mayorías, y el estudiante del Antiguo Testamento, si verdaderamente desea mantener la verdad, necesita poner atención cuidadosa a la obra de estos eruditos consagrados.

VI. La hipótesis del desarrollo[9]

En una conferencia pronunciada durante el semestre del verano de 1834, Eduardo Reuss había expresado la opinión de que el documento Elohístico básico, en lugar de ser el primero, era en realidad el último. En 1850 nuevamente declaró este pensamiento, pero en esa ocasión encontró muy indiferente reacción.

Durante los años de 1862-1879, el Obispo de Natal, John William Colenso, produjo una obra, *The Pentateuch and] oshua Critically Examined,* en la cual atacaba al documento básico de la hipótesis suplementaria, basándose en el hecho que era tardío y sin importancia histórica.

(1) Karl Heinrich Graf, escribió una obra sobre los libros históricos del Antiguo Testamento (1866) que constituyó un punto clave en la crítica del Pentateuco. George y Vatke habían ya sugerido que la legislación Levítica era posterior al Deuteronomio y que por ningún motivo pudo haberse producido antes del tiempo del exilio. En el año de 1862, un rabí, el Dr. J. Popper, había atribuido Éxodo 35-40 y Levítico 8-10 a los escribas que vivieron en los tiempos de Esdras. La obra de Graf tuvo en alguna forma el efecto de un clímax de estos puntos de vista anteriores. El tomó su punto de partida no del Génesis, sino de la legislación. Pensaba que el Deuteronomio había sido formado durante el reinado de Josías y presuponía solamente, la legislación J ehovística del Libro del Pacto. Por otra parte, las leyes Levíticas, pertenecían a los tiempos de Esdras. Es de admirarse que Graf haya atribuido Levítico 1826 a Ezequiel. Por

lo que toca al resto del Pentateuco, Graf se inclinaba hacia la hipótesis suplementaria, manteniendo que el documento básico había sido suplementado por el Jehovista, y que la obra final había sido editada y redactada por el Deuteronomista.

Riehm y Noeldke atacaron la obra de Graf en dos puntos principales. Insistieron que el Jehovista no había sido quien había suplementado sino que más bien era el compositor de un documento independiente, y además, que la legislación Levítica no podía divorciarse del documento básico.

Graf cayó bajo la influencia de estas críticas, y modificó su opinión original hasta el punto de afirmar que el escrito básico no era la primera porción del Pentateuco, sino la última. Podrá observarse, que esto comprendía un cambio completo en la fecha que se atribuía al documento básico. El orden anterior, P E J D, ahora se convertía en E J D P o J E D P.

(2) La teoría de Graf se fortaleció, y se le dió ímpetu a su propagación, con la publicación de la obra de Abraham Kuenen, *De Godsdienst van Israel* (1869-70). Kuenen, cuando menos en cierto sentido, había trabajado independientemente de Graf.

(3) Augusto Kayser expresó esencialmente el mismo punto de vista en 1874, *(Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels).* De claro que la base del Pentateuco era un documento Jehovístico, en el cual se habían incorporado partes de un documento Elohístico. Deuteronomio provenía de los tiempos de Josías, y estaba íntimamente ligado con el documento Jehovístico. En seguida, venía la legislación de Ezequiel, incluyendo Levítico 17-26. El documento Elohim (P) provenía probablemente de Esdras. Finalmente venía la incorporación de todos ellos en un solo documento. Kayser presentó este punto de vista más que nada sobre la base de consideraciones crítico-literarias.

(4) Fue Julio Wellhausen *(Die Komposition des Hexateuchs,* 1876-77), quien colocó esta hipótesis en el lugar preponderante. De acuerdo con Wellhausen, las primeras partes del Pentateuco venían de dos documentos originalmente independientes, el Jehovista y el Elohista. De estos dos, el Jehovista compiló una obra que era esencialmente narrativa. En tiempos de Josías, apareció el Deuteronomio, y el Deuteronomista incorporó esto en la obra Jehovística e hizo una revisión de la obra total, principalmente de Josué. La legislación sacerdotal del documento Elohim fue en gran parte la obra de Esdras. Un redactor posterior entonces, trabajó en toda la obra. Aun cuando Levítico 17-26 provenía del tiempo de Ezequiel, no era la obra de ese profeta.

Wellhausen combinó la fecha de los varios supuestos documentos con una

reconstrucción evolucionaría especial de la historia de Israel, una reconstrucción basada en la filosofía de Hegel. Wellhausen pensaba que la religión primitiva de Israel, no era sino una expresión espontánea del impulso religioso natural. El carácter histórico de las narraciones patriarcales en el Génesis se negaba, y a Moisés se le convertía más o menos en personaje nebuloso. Antes de la reforma Deuteronómica, se ofrecían sacrificios por todos lados en la tierra; no existía un santuario central. Para comprobar esta pluralidad de santuarios, Wellhausen apelaba a Ex. 20:24-26. Esta situación sin embargo, fue ajustada por la reforma Deuteronómica bajo Josías (622 A.C.). La legislación Levítica fue muy posterior. Así entonces, en este arreglo, hay un desarrollo de las instituciones religiosas de Israel y también hay un desarrollo en la idea del Dios de Israel.

(5) Este arreglo de Wellhausen encontró amplia aceptación. En Alemania la abrazaron Kautzsch, Smend, Giesebrecht, Bunde, Stade, Cornill, y otros. En la Gran Bretaña la presentó principal mente un ministro presbiteriano, Guillermo Robertson Smith, en sus conferencias, las cuales fueron publicadas bajo el título de, *The Old Testament in the Jewish Church* (1881). También la presentó S. R. Driver en su ***Introduction.*** En los Estados Unidos la aceptó Benjamín Wisner Bacon de Yale en *The Genesis ofGenesis* (1893) y *The Triple Tradition of the Exodous* (1894).[10]

Esta reconstrucción popularizada por Wellhausen, generalmente es conocida como la hipótesis Graf- Kuenen- Wellhausen. Para poder distinguirla de la hipótesis documentaria, que sin duda constituye su base y sin la cual no podría mantenerse, nosotros preferimos referirnos a ella como la Hipótesis del Desarrollo. De ninguna manera ha dejado de existir aún en nuestros tiempos. En Inglaterra Oesterley y Robinsón la han presentado en H *ebrew Religion: Its Origin and Development2* (1937; véase la crítica de este autor en WThJ, Vol. 1, 1938, ps. 59-64), y en los Estados Unidos por R. H. Pfeiffer en su *Introduction* (1941).

Oposición a la Hipótesis del Desarrollo

(1) La oposición a la Hipótesis del Desarrollo, tomó distintas formas. Los eruditos Alemanes antiguos se mantuvieron alejados de ella. Dillmann colocó a P antes de D, en esta forma; E, 90-50; J, 800-750; P, 800-700; D, 650-623. W. W. Graf Baudissin declaró que la base esencial de P era anterior al

Deuteronomio, y así también lo expresó Rodolfo Kittel. Eduardo Riehm escribió en forma por demás convincente (1872) contra la opinión de que el documento sacerdotal, es la última parte del Pentateuco, y Franz Delitzsch (1877) atacó esta idea definitivamente. Tampoco Noeldeke aceptó la teoría.

(2) Las reacciones opuestas de los eruditos judíos fueron interesantes. C. G. Montefiore, en las Conferencias Hibbert de 18-92 *(Lectures on the Origin an Growth of Religion as lllustrated by the Religion of the Ancient Hebrews),* abrazó en sus partes esenciales la hipótesis del desarrollo. Por otra parte, David Hoffman escribió en contra de Wellhausen basándose en un estudio del Halachah (esto es, la parte legal de la tradición judía) y trató de probar que P no podía ser de una fecha muy tardía *(Die Neueste Hypothese Über den Pentateuchischen Priesterkodex,* 1879-1880).

(3) En 1892 A. Klostermann atacó la teoría completa de los cuatro documentos, y la substituyó por lo que equivalía a una nueva forma de la hipótesis de la cristalización. La ley mosaica original constantemente estaba sufriendo ampliaciones, decía él, ya que se leía en la adoración. Especialmente durante el tiempo de Salomón, sufrió muchas adiciones, por ejemplo, las leyes acerca del Tabernáculo. Nuevamente bajo Josías, se le amplió al incorporarle el Deuteronomio.

Los ataques más fuertes en contra de la hipótesis del desarrollo, fueron lanzados por aquellos que estaban determinados a ser fieles al carácter sobrenatural del Antiguo Testamento y quienes vieron correctamente en esta nueva hipótesis, a un enemigo de sumo peligro para la religión cristiana histórica.

(4) En 1885, Edwin Cone Bissel publicó *The Pentateuch: lts Origin and Structure,* en el cual claramente presentó las debilidades de la teoría de Wellhausen. Guillermo Moeller, en 1889, inició una serie de publicaciones, en las cuales en forma convincente rechazó la hipótesis del desarrollo *(Kistorisch-Kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhiinger).* Y en el año 1886, Geerhardus Bos publicó *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes,* otra refutación convincente de los puntos de vista de Wellhausen.

(5) Sin embargo, el verdadero caudillo fue W. H. Green, profesor de Literatura Oriental y del Antiguo Testamento en el Seminario Teológico de Princeton. Descendiente espiritual de hombres como Hengstenberg, Haevernick y Keil, Creen había sido ayudante especial de José Addison Alexander, y estaba bien preparado para llevar adelante la antigua tradición de Princeton de otorgar

una lealtad inteligente a la Biblia. Creen había demostrado su habilidad anteriormente en *The Pentateuch Vindicated from the Aspersions of Bishop Colenso* (1863). En el año de 1883, apareció su *Moses and the Prophets,* el cual era una respuesta directa a Kuenen y a Cuillermo Robertson Smith. A este libro le siguieron las conferencias Newton para 1885 tituladas, *The Hebrew Feasts,* una obra que atacaba la médula de la hipótesis del desarrollo. En 1888 se inició un debate amistoso sobre "El asunto del Pentateuco" entre Creen y Guillermo Rainey Harper en las páginas de *Hebraica.* El material presentado en estos artículos es sumamente valioso. Creen, como resultado de este debate, publicó en 1895 su obra maestra, *The Unity of the Book of Genesis,* y en ese mismo año, también apareció su obra, *The Higher Criticism of the Pentateuch.* Las obras eruditas de Creen sin duda, constituyen la refutación más completa y convincente de la hipótesis del desarrollo. ¡La iglesia de Dios puede estar para siempre agradecida porque El le haya dado tal apologista!

(6) En el año de 1906, apareció la obra de Jaime Orr, *The Problem of the Old Testament,* la cual es también una discusión muy completa de la teoría documentaria y de bastante valor.

Consideraciones generales acerca de la hipótesis del desarrollo

La hipótesis del desarrollo como ha sido propuesta por la escuela de Wellhausen, es insostenible, y lo es por las siguientes razones:

(1) Es una teoría que esencialmente es anti-sobrenaturalista por lo que toca a su carácter. Propone un desarrollo en la vida religiosa de Israel y en sus instituciones que es naturalista. Este punto de vista declara que los israelitas comenzaron aparentemente como cualquier otra nación; sin embargo, basándose en cualidades que poseían en ellos mismos, se supone que desarrollaron las concepciones gloriosas de Dios que se encuentran contenidas en los profetas. Si esto es así, entonces ¿por qué solamente Israel desarrolló tan sublimes doctrinas? Existían profundos pensadores en otras partes, así como filósofos de mucha habilidad. Con todo yeso, ninguna otra nación produjo conceptos de Dios tales como los que se encuentran en el Antiguo Testamento. Por supuesto que a este fenómeno la iglesia Cristiana tiene una rápida respuesta. Se debe a que Dios intervino en forma especial en la historia de Israel. Esta también es la enseñanza de la misma Biblia. Pero la escuela Wellhausen trata de arreglárselas sin esta intervención especial de Dios. Se esfuerza por dar

explicación a una revelación sobrenatural basándose en principios naturalistas. Por tanto debe ser rechazada.

(2) Si la hipótesis del desarrollo es correcta, entonces dos de los documentos legales del Pentateuco son fraudulentos. Tanto el Deuteronomio como la llamada legislación sacerdotal, dicen las Escrituras que fueron dichas y entregadas por Moisés. Sin embargo, se nos dice que no fue así. Más bien, el atribuir esto a Moisés, era simplemente una estratagema para obtener una obediencia absoluta a la ley. Es difícil creer que obras producidas de tal manera, pudieran traer consigo obediencia del corazón. Y la naturaleza sorprendente de esta declaración, queda particularmente en claro, cuando recordamos que fue nada menos que el mismo Señor de la verdad, quien rechazó la tentación del maligno citando al libro del Deuteronomio.

(3) La declaración de que el pasaje de Ex. 20:24 hace legal la adoración en cualquier santuario, está basada en una falsa exégesis del pasaje en cuestión. El pasaje simplemente enseña, que "en cualquier lugar" o "en todos los lugares" donde Dios hiciere memoria de su nombre (esto es, donde hubiere una revelación divina), se podía construir un altar. Esto no viola la unidad del santuario, ya que el mismo Libro del Pacto (Ex. 23:14-19) demanda la aparición de los varones tres veces al año ante Jehová, esto es, en el santuario central.

Debe observarse además, que la erección de un altar memorial (Jos. 22:10-19) fue considerada al principio como un santuario rival, y tanto lo resintieron las nueve y media tribus que estuvieron listas a ir a la guerra. Claramente consideraban (v. 19) al Tabernáculo como el santuario central.

El Deuteronomio está perfectamente de acuerdo con el Libro del Pacto en este punto, porque también señala hacia la ocasión en que después de la conquista de la tierra, Jehová escogiera un lugar entre todas las tribus para poner allí su Nombre, y para que en este lugar todo el pueblo le adorase.

(4) Aparentemente la unidad del altar fue la ley de la vida de Israel desde un principio. Nunca se había permitido la rivalidad de los santuarios, ni existió siquiera en tiempos patriarcales. Jeremías, contemporáneo de Josías, consideraba a Siloé como el lugar donde Jehová había puesto su nombre antes que en ningún otro lado (compare Jer. 7:12, 14; 26:6, 9). Juan D. Davis hace algunas explicaciones valiosas sobre este punto en HThe Sancturary of Israel at Shiloh", * PTR, Vol. 16, Ps. 204-220.

(5) Cuando Hilcías encontró el Libro de la Ley, dijo, "He hallado *el* libro de la ley". La frase parece ser definitiva, como si el sumo sacerdote se estuviera refiriendo a un bien conocido Libro de la ley. Sin embargo, no se debe poner

demasiado énfasis en esto.

(6) La reforma de Josías estuvo dirigida primordialmente contra la idolatría y la extinción del paganismo. Esto es algo raro, especialmente si recordamos que de acuerdo con la hipótesis del desarrollo, el Deuteronomio se produjo con el propósito de efectuar la centralización de la adoración. Sin embargo, tal fue el caso. El Deuteronomio no llevó a cabo lo que debería haber llevado a cabo, porque en la reforma de Josías, la centralización de la adoración ocupó un lugar muy secundario (compare 11 Reyes 23:8, 9), mientras que el énfasis principal se puso en la extirpación de las prácticas idólatras.

(7) Jeremías fue un contemporáneo de Josías, y sin embargo aparentemente él desconoce absolutamente la centralización de la adoración del santuario como la meta del pacto (compare Jer. 7:10 y siguientes).

(8) Debe además observarse, que el Deuteronomio busca un santuario central, sólo hasta que Jehová ha dado al pueblo descanso de todos los enemigos que lo rodean (Deut. 12).

(9) Bajo Ezequías (2 Reyes 18?22) se efectuó una reforma en favor de la unidad del santuario. Sin embargo, algunas veces se ha disminuido la importancia de este pasaje, especialmente por aquellos que favorecen la hipótesis del desarrollo.

(10) El Deuteronomio claramente presupone la existencia de porciones del llamado Código Sacerdotal. Unos cuantos ejemplos serán suficientes. Levítico 11 es anterior a Deut. 14:3-21, y no al contrario (compare los comentarios sobre Lev. 11); Deut. 22:9--11 muestra cierto conocimiento de Lev. 19:19; Deut. 24:14 de Lev. 19:13; Deut. 25:13-16 de Lev. 19:35; Deut. 28 de Lev. 26; Deut. 12 de Lev. 17; etc.

Desde Wellhausen hasta La Primera Guerra Mundial

(1) Es difícil caracterizar el período de crítica literaria que siguió a Wellhausen. Por una parte, los que favorecían la opinion de Wellhausen fueron siendo cada vez más minuciosos y hasta "atomísticos" en su división de los documentos. En lugar de hablar solamente de J, E, D, Y P, los eruditos se empezaron areferir a J, J, J^2, J^3; E, E^1, E^2, E^3; P, P^1, P^2, P^3; etc. Kuenen mismo principió a indicar ampliaciones a la llamada fuente E. En 1906, atto Procksch dio un mayor ímpetu a la división del texto, llevando aun más adelante su idea *(Das nordhebriiische Sagenbuch. Die Elohim-Quelle).* Algunos eruditos

trataron de dar a los documentos una fecha más temprana. En esta forma, Eduardo Koening, uno de los Hebraistas más profundos de este siglo, y también un decidido creyente en lo sobrenatural, dio las siguientes fechas a los documentos: E, 1200; J, 1000; D, 700-650; P, 500.

(2) B. D. Eerdmans en el año de 1908 comenzó una serie de estudios *(Alttestamentliche Studien* I-IV, 1908-14), en los cuales presentó una solución al problema del Pentateuco bastante distinta a la de las hipótesis prevalecientes. Eerdmans era profesor en Leyden, y se oponía decididamente a los puntos de vista ortodoxos de Abraham Kuyper. Rechazó la idea de que los nombres divinos podían utilizarse como criterio para distinguir los documentos. El más bien sostenía que el material pertenecía a cuatro distintas etapas de desarrollo, de las cuales, la primera era la politeísta, y la última la monoteísta. Como fundamento de todo estaba un politeísta Libro de Adán (comenzando en Gén. 5:1) el cual se originó más o menos antes del año 700 A. C. Más tarde se unió a este, otra obra politeísta, una llamada recensión "Israel". Sin embargo, después del descubrimiento del Deuteronomio, los primeros escritos se reeditaron con un sentido monoteísta, y luego toda la obra se amplió después del exilio.

Estos cuatro libros de Eerdmans fueron escritos en oposición consciente al análisis documentario, y también a la idea de que los profetas habían precedido a la ley. Sin embargo, las ideas de Eerdmans, no han encontrado aceptación muy amplia.

(3) Harold M. Wiener, un abogado inglés, en el año de 1909 publicó el primero de varios libros que trataban sobre el problema del Pentateuco. Wiener atacó la hipótesis documentaria, apelando a la Septuaginta en donde los nombres divinos difieren un tanto del texto Masorético. Este autor afirmaba que existían ciertos elementos post-mosaicos en el Pentateuco, pero a la vez defendía su pertenencia Mosaica esencial. Trató de armonizar supuestas discrepancias, particularmente entre las leyes, y a menudo lo consiguió. En lo general, donde más se distingue, es en su refutación de la opinión de Wellhausen, más que en la presentación de una reconstrucción positiva.

(4) Ernesto Sellin en *suIntroduction* (1910) puso cierto énfasis en la hipótesis del desarrollo, que hasta ese entonces había faltado. El pensaba que el Pentateuco se desarrolló de una fuente J ehovística. Sin embargo, a Sellin se le presentó un serio problema, esto es, ¿cómo pudo ser que al aparecer una fuente posterior, no tuvo éxito en llevar a cabo las intenciones de su autor de substituir a las fuentes ya existentes? Sellin pensaba que la respuesta se encontraba en el hecho de que las fuentes se utilizaron para el servicio litúrgico.

(5) De particular importancia fue la obra de J. Dahse (teniendo su clímax en su *Textkritisch Materialen zur Hexateuchfrage,* 1912), en la cual hizo un estudio profundo y minucioso del uso de los nombres divinos en la Septuaginta, indicando los lugares en donde se diferenciaban del hebreo. También demostró cuán insostenibles eran los nombres de Jacob e Israel como señales de distintas fuentes literarias. El libro de Dahse es sin duda un duro revés en contra de la hipótesis documentaria. Aún el mismo Wellhausen llegó a admitir que tocaba un punto débil.

(6) Rodolfo Smend, un partidario de la escuela de Wellhausen, en el año de 1912 publicó su obra sobre la narración del Hexateuco, (Die Erzahlung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht). En este volumen, proponía una hipótesis documentaria propia. Sin embargo, ya que esta teoría ha ganado algunos partidarios, habremos de referirnos a ella como la *nueva hipótesis documentaría.* La esencia de la teoría era que había dos Jehovistas, lo cual ya había sido indicado por Ilgen, y presentado en 1885 por Carlos Bruston. Smend designaba a estos dos Jehovistas como J^1 y J^2, Y los consideraba como dos autores paralelos, cuyas obras continuaban a través del Hexateuco. Al mismo tiempo insistía en la unidad de la fuente E y negaba que E estuviera constituido por muchas adiciones Por otra parte, P y D, según él, se caracterizaban por sus muchas adiciones o suplementos.

(7) Ataques poderosísimos contra el análisis divisivo lanzó Wilhelm Moeller. En 1912 apareció una de sus obras más convincentes, *Wilder den Bann der Quellenscheidung.* En este libro, Moeller repasa los argumentos a favor de la hipótesis documentaria y muestra claramente sus debilidades. Presenta argumentos en favor del Pentateuco, y esto lo hace en una forma especialmente dominante.

De la Primera Guerra Mundial hasta Nuestros Días

I. La escuela de crítica-forma

En 1901, se publicó un libro que contenía la expresión de un punto de vista que habría de dar en realidad, un serio revés a la teoría Graf- Kuenen-Wellhausen. Este libro fue el, *Die Sagen der Genesis* de Hermann Gunkel, el cual en realidad no era más que la introducción a su comentario sobre Génesis.

De acuerdo con Gunkel, los narrativos o sagas (para usar sus propias palabras) del Génesis eran las historias que circulaban entre los antiguos Israelitas. Se contaron generación tras generación, y sin duda siglo tras siglo, hasta que finalmente adquirieron una forma cristalizada. Entonces alguien las escribió. No se escribieron todas estas historias en el Génesis, sino solamente algunas. Al principio tales historias no poseían ninguna relación entre sí, pero con el tiempo se las empezó a identificar con algún personaje favorito como Abrahán o Jacob. En cierta ocasión antes de los profetas, fueron coleccionadas en un grupo mayor, que son los documentos que ahora conocemos como J, E, etc. Finalmente se las unió. La unidad para la investigación por tanto es la saga individual. Pero de hecho, esta consideración borra las características peculiares de los supuestos documentos.

Las sagas de Génesis, de acuerdo con Gunkel, no son necesariamente ciertas; son simplemente cuentos folklóricos, como el folklore que se encuentra en otras naciones, por tanto, sería un grave error considerarlas alegorías, no lo son. Son únicamente historias y la tarea del investigador consiste en determinar su forma original.

Existe cierto parecido superficial entre la teoría de Gunkel y la hipótesis fragmentaria del siglo pasado. Esta última falló lamentablemente como hemos visto, debido más que nada a la presencia de las verificaciones. Pero esta objeción no podríamos aplicarla a la teoría de Gunkel, ya que de acuerdo con él, los documentos no son el producto de los *autores,* sino una mera colección de sagas.

Por tanto, se podrá observar que se defiende la gran antigüedad de la forma original de estas historias, y esto está en absoluto desacuerdo con el arreglo de Wellhausen. Además, como estas sagas se supone que poseen una naturaleza similar a las de otras naciones, se les puede comprender únicamente con la ayuda de la arqueología, religiones comparadas, etc. Por tanto, podríamos hablar del método de Gunkel, como la escuela de religión comparada. Por esta razón, existe mucha información valiosa en los escritos de Gunkel, y también muchas ideas verdaderamente exegéticas.

Gunkel continuó escribiendo y aplicando sus principios a otros libros del Antiguo Testamento. Hugo Gressmann hizo un estudio profundo del Éxodo sobre bases similares. Un buen número de eruditos se han identificado con esta escuela de pensamiento, entre los cuales podemos mencionar a Hans Schmidt, Max Haller y Sigmund Mowinckel. Para examinar con más detalle esta opinión, el estudiante debe consultar *Die Schriften des Alten Testaments* (3 vols. 1921-

1925).

II. La Nueva Hipótesis Documentaria

Por medio de su argumentación en favor de la existencia de dos autores Jehovísticos, Smend inició nuevamente el problema del análisis documentario y su tesis ganó seguidores.

(1) Walther Eichrodt en 1916 publicó una obra *(Die Quellen der Genesis,* cuya primera parte había aparecido un año anterior como su tesis para el doctorado) en la cual trató de realizar dos propósitos. Por una parte, trató de refutar a Eerdmans, y por otra, trató de establecer más firmemente la hipótesis de Smend, esto es, la existencia de dos escritores Jehovísticos. Pensó que podría llevar esto a cabo por medio de un estudio de las narrativas patriarcales. En 1921. J. Meinhold trató de hacer esencialmente lo mismo *("Die jahwistische Berichte in Gen. 12-50",* en ZA W, Vol. 39, ps. 42-57).

(2) En 1922, atto Eissfeldt dio una expresión clásica de esta teoría (es en realidad una teoría de cinco documentos). En su *Hexateuch-Synopse,* Eissfeldt identificó el p de Smend como el *Laienquelle* (la fuente laica), ya que la consideraba como la más secular. Designó al segundo J de Smend sólo como J. En esta forma, Eissfeldt identificó L J E P. En su *Synopsis* Eissfeldt pasó por alto a Levítico y también los primeros treinta capítulos del Deuteronomio.

Basó su argumento principalmente en los relatos duplicados, y por medio de la presencia de estos, trató de encontrar sus cuatro documentos. Creyó encontrar como cincuenta pasajes donde estos elementos cuádruples aparecen, y por tanto concluyó que se comprobaba la ilación cuádruple en la narración *("so darf die Annahme eines vierfachen Erziihlungs-F adens als erwiesen betrachtet wer den",* p.6).

III. Estudios en el "Código Sacerdotal"

(1) En 1924 Max Loehr inició una re-investigación del problema del Hexateuch en el cual prácticamente negó la existencia de un "Código Sacerdotal". Pensaba que la existencia de un documento independiente P en el Génesis, era una suposición que descansaba en el error. En lugar de esto, Esdras había intercalado en nuestro Hexateuco un escrito que contenía unidades

literarias de tamaño regular. Esto casi resultó en un avivamiento de la hipótesis fragmentaria. Volz también atacó la unidad del llamado P en Génesis.

(2) De particular importancia fue el estudio de Gerhard von Rad, *Die Priesterschrift* im *Hexateuch* (1934). Trató de destruir la unidad del llamado documento básico P, alegando que existían dos escritos paralelos e individuales, Pa y Pb. De acuerdo con von Rad, estos dos manifiestan una definitiva relación el uno para con el otro. Uno de ellos posee un cierto carácter clérigo-sacerdotal, y exhibe una precisión más grande al nombrar fechas y personas. Por tanto, representa un grado más avanzado de desarrollo.

IV. Estudios en el Deuteronomio

Si existía algún resultado que parecía tener asegurada a la crítica negativa, este era que el Deuteronomio era un producto de la época de Josías, y que la reforma de este rey había sido una reforma Deuteronómica. De hecho, al Deuteronomio se le consideraba tan importante que algunos se habían referido a él como el talón de Aquiles en la crítica del Pentateuco. Sin embargo, la posición de Wellhausen con respecto al Deuteronomio, de ninguna manera era segura.

(1) Juan Hempel en 1914, expresó el punto de vista que un sacerdote que había iniciado el pensamiento de la centralización de la adoración, había editado el Deuteronomio, incorporando una antigua regla del Templo del tiempo de Salomón, y también un documento militar y legal. En 1920 Harold Wiener nuevamente tomó su pluma *(The Main Problem ofDeuteronomy,* Oberlin) y atacó la posición de Wellhausen. G. R. Berry también atacó esta posición en un artículo (1920) en el cual sostenía que el código encontrado en el Templo, no era el Deuteronomio, sino la Ley de Santidad. En el mismo año, R. H. Kennett *(Deuteronomy and the Decalogue)* afirmó que el Deuteronomio era un producto del exilio, compuesto en Palestina durante el tiempo en que se suponía que los hijos de Aarón habían tomado el lugar de los sacerdotes de Zadok en el Templo. Otros también han adoptado básicamente este punto de vista.

(2) Gustavo Hoelscher (“*Komposition and Ursprung des Deuteronomiums»* en ZA W, Vol. 40, 1923, ps. 161-255), encontró leyes e ideales en el Deuteronomio que llegan hasta la fantasía, y declaraba que, por tanto, no pudieron haberse originado mientras que existía el Estado de Judea. Más bien

pertenecían a una época cuando tal estado ya no existía y los judíos ya no eran un pueblo independiente. Además, de acuerdo con Hoelscher, las profecías de Jeremías y de Ezequiel, narraban abusos que el Deuteronomio prohibía, y que hubieran sido corregidos si el Deuteronomio verdaderamente hubiera sido el libro que ocasionó la reforma de Josías. Por tanto, Hoelscher asignaba una fecha exílica o post-exílica al Deuteronomio. Por otra parte, T. Oestreicher, *(Das Deuteronomische Grundgesetz,* 1923), colocaba al código del Deuteronomio, mucho antes de la época de Josías. En 1924, W. Staerk afirma que el capítulo 12 del Deuteronomio, no se refería a la centralización de la adoración en Jerusalén.

(3) A. C. Welch *(The Code of Deuteronomy,* 1924; y *Deuteronomy; the Framework to the Code,* 1932) argumentó en forma muy convincente a favor de una fecha más temprana para el

Deuteronomio. Alegaba que solamente en un pasaje dentro del código, existía una demanda por la centralización del santuario, ésta expresada en forma inequívoca. El conflicto en el libro, no es entre uno y muchos santuarios, sino entre el Jehovismo y Baalismo. Las leyes provienen de la monarquía primitiva o más antes, y del norte de Israel.

(4) Wilhelm Moeller en 1925 apareció nuevamente, esta vez con una defensa convincente de la paternidad literaria del Deuteronomio. Tal como lo implica el título de su libro *(Rückbeziehungen des* 5. *Buches Mosis auf die vier ersten Bücher)* Moeller trató de demostrar que el Deuteronomio contenía referencias a y reflexiones sobre los cuatro primeros libros.

(5) Gerhard von Rad, en su disertación para la licenciatura de 1929, también avanzó la idea de que al Deuteronomio se le debe presuponer como la base de la reforma de Josías. En otro estudio *(Deuteronomium Studien,* 1947; ET, *Studies in Deuteronomy,* 1953), le atribuyó el Deuteronomio a los círculos Levíticos que deseaban restaurar la tradición de la Vieja Shechemita anfictonía.

¿Qué dirección tomarán los estudio sobre el Deuteronomio en el futuro? nadie puede decirlo. Pero el talón de Aquiles ha sido herido. El punto de vista de Wellhausen ya no tiene los seguidores que tuvo hace treinta años.

V. Otros Desarrollos Recientes

(1) Hemos visto que Smend y su escuela, dividieron el llamado J en dos; von Rad hizo lo mismo con P, y se ha cambiado al Deuteronomio tanto a fechas

pre como post-josaicas. El supuesto documento E, tampoco ha escapado a los ataques. En su libro, *Der Elohist als Erzahler ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (1933), Pablo Volz y Guillermo Rudolph, han presentado una tesis interesante, aunque no se ha ganado la aceptación popular. En esta obra, sus autores han limitado sus consideraciones al Génesis, escribiendo Volz sobre Génesis 15-36, y Rudolph sobre las historias de José. De acuerdo con estos autores, E, no es un documento independiente; es sólo una edición posterior de J, y probablemente un producto de la escuela Deuteronómica.

En una obra posterior *(Der Elohist von Exodus bis Josua,* 1938) Rudolph aplicó su tesis al resto del Hexateuco. J se convierte en el narrativo prominente, y a él le asigna Rudolph las secciones continuas que generalmente se le han asignado a E.

(2) Eduardo Koenig y Eduardo Naville en 1914 criticaron la posición de Wellhausen. Koenig *(Die Moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekampfung)* escribió principalmente, oponiéndose a la posición que Dahse había tomado. Naville escribió una serie de libros y artículos eruditos a favor de la paternidad literaria mosaica del Pentateuco. Pensaba que Moisés había escrito el Pentateuco en el idioma cuneiforme accadio. Esdras lo había traducido al arameo, y poco antes de la era Cristiana, había sido traducido al hebreo.

(3) D. Hoffmann y B. Jacob, son dos eruditos judíos que también debemos mencionar. Hoffmann escribió un poderoso ataque en contra de la opinión de Wellhausen *(Die wichtigste* 1 *nstanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese,* 1916), y Jacob, *(Quellenscheidung und Exegese* im *Pentateuch,* 1916) presentó documentos en contra de la teoría documentaria en general.

(4) Edgar Sheffield Brightman en el año de 1918, *(The Sources of the* H *exateuch)* publicó los textos de los varios supuestos documentos. Esta obra, permite al lector darse cuenta, a primera vista, cómo es que se ha dividido el Pentateuco. Es un manual muy útil.

(5) Martín Kegel a partir de 1919 escribió varios artículos el más famoso de los cuales es su *¡Away from Wellhausen!* en donde atacó varios de los principios básicos de la hipótesis del desarrollo.

(6) A. Sanda, un erudito católico-romano, sacó a luz una interpretación positiva del problema del Pentateuco. Aseguraba que Moisés mismo había escrito Génesis; el resto lo había escrito Josué de un diario de Moisés, o de dictado, y después del descubrimiento del Deuteronomio en los días de Josías, todos estos se habían unido para formar el Pentateuco.

(7) D. C. Simpson en su *Pentateuchal Criticism* (1924) escribió en defensa

de la teoría del desarrollo y principalmente oponiéndose a Dahse y Wiener.

(8) Wilhelm Moeller *(Die Einheit und Echtheit der fünf Bücher Mosis)* en 1931 se levantó nuevamente en favor de la paternidad mosaica del Pentateuco.

(9) U. Cassuto en 1934 declaró que el Génesis era una unidad orgánica escrita hacia el fin del reinado de David.

(10) J. Morgenstern *(The Oldest Document of the Hexateuch,* 1927) afirmó que existía una fuente adicional aJ, E, D, y P, esto es K (Kenite) el cual estaba presente en una condición fragmentaria. Este documento K se supone que se constituyó en la base de la reforma de Asa (l Reyes 15:9-15).

(11) J. H. Hertz en 1935 defendió la paternidad literaria mosaica en su obra, *The Pentateuch and Haftorahs: Deuteronomy.*

(12) Segmundo Mowinckel en 1936, en un estudio de Génesis 1-11, encontró dos fragmentos separados de P. Uno de estos es E, el cual él lo atribuía al redactor (Rje).

(13) R. H. Pfeiffer en su vasta *Introduction* (1941) expresó nuevamente un punto de vista que ya anteriormente había presentado. Encontró una cuarta fuente en Génesis, esto es S (Sur o Seir). Pfeiffer pensaba que esta fuente S se dividía en dos partes. Se encuentra en Génesis 1-11, omitiendo P, y en partes de Génesis 14-38.

(14) Oswald T. Allis en 1943 (The Five Books of Moses) escribió una poderoso refutación en contra de la hipótesis documentaria, así como la hipótesis del desarrollo y manifestó una fuerte defensa de la paternidad literaria mosaica de los cinco libros del Antiguo Testamento.

(15) Martín Noth en su *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (1948) alteró significativamente el curso de la crítica. Noth sostenía que la historia "deuteronómica" comenzó en el Deuteronomio mismo y continuó a través del exilio.

(16) Ivan Engnell *(Gamla Testamentet, en traditionshistorisk inledning* 1, 1945) se inclina en favor de la identificación de Noth a la obra "Deuteronomística". De aquí, él separa los primeros cuatro libros, a los cuales llama el "tetrateuco". Esta obra - un grupo de tradiciones literarias que en su mayor parte son muy antiguas – fue editada más bien en épocas posteriores. Engnell establece distinción entre las narraciones y las leyes, y en esta forma lo hace también entre el Génesis por una parte, y el Éxodo-Números por la otra. No descubre "documentos" en el sentido de la crítica antigua, sino está más bien interesado en descubrir las tradiciones y pequeñas unidades. Se supone que las tradiciones existieron por años en forma oral hasta que finalmente se

escribieron y se editaron, habiendo sido probablemente la última fuente de tradición el editor de P. Es probable que la última redacción del Tetrateuco se haya llevado a cabo en tiempos post-exílicos. Pero es imposible determinar si es más antiguo (como la tradición) que la obra Deuteronómica.

(17) En su primer estudio de la escritura Hebrea histórica *(Die anfiinge der hebriiischen Geschichtsschreibung,* 1942), Gustavo Holscher discutió el llamado documento J y lo refirió a 1 Reyes 12:19. En estudios posteriores *(Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten,* 1952), trató sobre la llamada fuente E. Asignó E, así como también otro material anterior generalmente asignado a P, a J^2, Y sostuvo que la fuente E continuaba la historia hasta 2 Reyes 25:30.

(18) R. Brinker, en su estudio sobre *The Injluence of Sanctuaries in Early Israel* (1946), sostenía que el origen del documento sacerdotal debe encontrarse en la *torah* del antiguo santuario cananeo en Gabaón, mientras que Samuel y los demás recopilaron D para la nación unida.

(19) En forma completa, Cuthbert A. Simpson hizo un esfuerzo para identificar y poner límite a J, J^2, Y E *(The Early Traditions oi Israel, a Critical Analysis oi the Pre-Deuteronomic Narrative oi the Hexateuch,* 1948). Otto Eissfeldt sometió a una minuciosa investigación y a cuidadoso examen los puntos de vista de Simpson *(Die iiltesten Traditionen Israels: ein kritischer Bericht über* C. *A. Simpson's The Early Traditions oi Israel,* 1950).

(20) Otro énfasis apareció cuando Eduardo Robertson declaró, que para una comprensión más clara del período de los Jueces, se debía dedicar más atención a las fuentes Samaritanas (*Investigations into the Old Testament Problem: The Results,* 1949). En *The Old Testament Problem* (1950), Robertson colocó al Deuteronomio en la época de Samuel y nuevamente enfatizó la importancia de la tradición samaritana.

(21) F. V. Winnett, en su estudio *The Mosaic Tradition* (1949), sostuvo que Éxodo y Números poseen una tradición continua proveniente del norte de Israel. Esta revisión fue revisada en el sur después de la caída de Samaria, y en esta forma se formó el relato del Deuteronomio. Después del exilio se revisó nuevamente la tradición.

(22) En sus apuntes sobre el problema del Hexateuco, el erudito catolico-romano A. Van Hoonacker puede decirse que aceptó tanto la paternidad literaria Mosaica como el análisis documentario. J. Coppens recopiló y editó estas notas *(De Compositione Literaria et de Origine Mosaica Hexateuchi Disquisitio Historico-Critica,* 1949).

(23) El mismo J. Coppens realizó una valiosa investigación del estudio reciente del problema del Hexateuco en su C*hronique d'Ancien Testament, Le Probleme de l'Hesateuque* (1953). Mostró cómo en las distintas fuentes del Hexateuco, aparece la grandeza de Moisés en toda su fuerte personalidad e influencia.

(24) Humberto Cassuto se ha opuesto vigorosamente al análisis documentario. En 1941, pronunció ocho conferencias en hebreo sobre la hipótesis documentaria, y más tarde publicó un comentario en hebreo sobre Génesis 1:1-6:8 (1944). En 1951 apareció su comentario sobre Éxodo; y para 1953 se publicó una nueva edición de esta obra. En la obra de Cassuto encontramos muchas cosas de gran valor, pero se podría presentar una defensa más poderosa en contra del análisis documentario.

(25) J. Steinmann, un erudito católico-romano, escribió un estudio del Pentateuco en donde le atribuía a Moisés una parte principal en la tradición y aun en la tarea de coleccionar el material para el Pentateuco *(Les plus anciennes Tradition. de Pentateuque,* 1954).

(26) En su estudio, *The Growth of the Pentateuch* (1955), I. Lewy ofreció un substituto para la teoría documentaria de Wellhausen. Sin embargo este substituto es de tal naturaleza que no se ha ganado muchos seguidores.

(27) W. J. Martin, al escribir en defensa de la integridad de las Escrituras, ofreció algunas consideraciones convincentes sobre el asunto del estilo y análisis del Pentateuco. *(Stylistic Critería and the Analysis of the Pentateuch,* 1955).

Conclusión

Han transcurrido más de doscientos años desde que Jean Astruc llevó a cabo el primer intento formal para dividir el Génesis en documentos. Se regocijó en lo que él pensaba era un rotundo éxito. Sin embargo, la erudición posterior no se ha podido poner de acuerdo con él, y la historia del análisis documentario demuestra que la erudición no ha tenido buen éxito en analizar el Pentateuco dividiéndolo en documentos en forma satisfactoria.

Probablemente es cierto que la mayoría de los eruditos que hoy en día rechazan la paternidad literaria mosaica del Pentateuco se inclinan a favor de alguna forma de la teoría de los cuatro documentos en el orden J E D y P. Pero aún estos parecen estar empujando las fechas de J y E hacia épocas más

antiguas. El efecto total de los escritos de V olz y Rudolph, Eissfeldt, Welch, y von Rad aún no puede ser advertido, porque son demasiado recientes. Sin embargo, son precursores de una actitud diferente sobre este asunto. Evidencia el hecho que el J E D P standard de la escuela Wellhausen poco a poco está dejando de estar vigente.

Aun cuando los que rechazan la paternidad literaria mosaica son los que generalmente defienden la hipótesis documentaria, esta es una hipótesis pintoresca; que cambia de forma continuamente. No nos sorprendería que el consabido arreglo J E D P sufriera en el futuro un cambio notable. Los escritos de Eissfeldt, von Rad, y otros parecen indicar esto (compárese el esquema en la página siguiente).

De cualquier manera, nos aventuramos a hacer las siguientes observaciones sobre la breve investigación de la historia de la crítica del Pentateuco.

(1) Debemos rechazar las objeciones a la integridad de cualquier parte del Pentateuco que estén fundadas en la teoría del desarrollo revolucionario de las instituciones religiosas de Israel. Cada día queda más en claro el hecho que la reconstrucción de la historia de Israel que está asociada con el nombre de Wellhausen, se basa en la filosofía de Hegel. (Aun el mismo Wellhausen reconoció su deuda hacia Vatke y Hegel). El dar a tal filosofía histórica humana prioridad sobre las declaraciones definitivas de la Sagrada Escritura, no es científico. De aquí que, como la hipótesis del desarrollo, como generalmente se le ha presentado, rechaza la intervención especial y sobrenatural de Dios en la historia de Israel, es necesario rechazarla como no científica e incapaz de explicar correctamente los hechos.

(2) Cualquier teoría que dependa de los nombres divinos como criterio para el análisis documentario, está destinada a fracasar, ya que estos nobres no constituyen en criterio válido para tal análisis.

El uso de los nombres divinos en los textos Ras Shamra constituye una evidencia de que tales nombres no pueden servir como criterio.

(3) El argumento más poderoso en favor del análisis de documentos, parece ser la presencia de supuestos pasajes paralelos. Pero esto es en realidad un asunto de exégesis. ¿Son estos verdaderamente pasajes paralelos? Nosotros insistimos en que un cuidadoso estudio exegético de tales pasajes, pondrá en claro el hecho de que no lo son pasajes paralelos. Protestamos vigorosamente en contra de la constante reiteración, por ejemplo, de que existen narraciones duplicadas de la creación en Génesis. Si se concede preponderancia a la exégesis entonces el análisis documentarío se desplomará.

(4) Existen, por supuesto, dificultades en la opinión que afirma que Moisés mismo escribió el Pentateuco; pero estas resultan de importancia mínima cuando se le compara con las tremendas dificultades que resultan de cualquier otra teoría de composición. Sin embargo hay ciertos factores que no han recibido la suficiente consideración.

(a) Por una parte, es perfectamente posible que Moisés haya hecho extractos de documentos escritos que existían previamente a la recopilación del Pentateuco. Si así lo hizo, este hecho puede ser la razón de algunas de las supuestas dificultades. Por ejemplo, *en ciertos casos* podría explicar el uso de los nombres divinos en Génesis.

(b) Por otra parte, necesitamos recordar que la Biblia, cuando se considera su aspecto humano, es un libro oriental. Obras paralelas de la antigüedad demuestran que la mente oriental no siempre presenta su material en el llamado orden lógico de la occidental. El hecho de que el Pentateuco sea, desde el punto de vista humano, un producto del oriente, puede hasta cierto punto dar razón de su estilo. Cuando menos una cosa está en claro. El complicado método de "tijeras y goma de pegar» que postula el análisis documentario, no tiene paralelo en ningún lugar de todo el antiguo mundo literario oriental.

(c) Además, podríamos preguntar: ¿Quién estaba mejor capacitado en toda la historia de Israel para escribir el Pentateuco que Moisés? Poseía el tiempo, la preparación y también el conocimiento necesarios para llevar a cabo la tarea. También, como fundador de la teocracia, poseía la información que era requisito indispensable. El Pentateuco exhibe un plan y estructura interior que manifiestan una gran mente. ¿Quién, mejor que Moisés, pudo haber producido tal obra?

Más de doscientos años de profundo estudio han sido incapaces de producir un substituto satisfactorio para el punto de vista Bíblico respaldado por el tiempo, que el mismo Moisés fue el autor humano de la Ley. Por tanto, no podemos menos que considerar el Pentateuco como un producto del gran legislador de Israel.

NOTAS DEL CAPITULO OCHO

1. Véase B. B. Warfleld: "The Westminster Doctrine ofHoly Scripture", in *The Westminster Assembly and Its Work,* New York, 1931, ps. 155-257.

2. Compare los credos oficiales de la iglesia histórica, y las declaraciones

hechas allí acerca de la autoridad de las Escrituras. Véase Philip Schaff: *The Creeds of Christendom,* 3 vols., New York, 1881-82.

3. En las siguientes tres secciones he utilizado en gran manera material contenido en mi tesis in édita para el doctorado, *Biblical Criticism to the End of the Second Christian Century.*

4. Aunque las Homilías en su forma actual, evidentemente son posteriores al segundo siglo, sin embargo, el punto de vista que presentan sin duda era muy primitivo, y por esa razón las mencionamos en este punto.

5. Véase literatura especial sobre este asunto en *Contra Celsum* en PG. Vo'l. XI. E. T. en *The Ante-Nicene Fathers,* Vol. IX; Edward J. Young: "Celsus and the Old Testament" en WThJ, Vol. VI, ps. 168-197.

6. Véase literatura especial sobre Astruc en Adolfo *Lods:Jean Astruc et la critique biblique au XVIII e siécle,* Strassburg-Paris; Howard Osgood: "Jean Astruc" en PRR, Vol. III, 1892, ps. 83-102.

7. Muy probablemente se podría clasificar también a otros eruditos como representantes en una forma u otra de esta hipótesis. Así por ejemplo, J. G. Hase (1785) declaró que el Pentateuco había sido recopilado de documentos antiguos, en la época del exilio los cuales eran parte mosaicos, pero que fueron amplificados y cambiados. En 1805 se retractó de esta opinión, y declaró que el Pentateuco era la obra de Moisés, pero que contenía ciertas interpolaciones, y que Esdras había sido el último que había trabajado en él. Federico Karl Fulda, un pastor, enseñó (1791-95) que ciertas leyes, cánticos y secciones provenían de Moisés, pero que se encontraban solamente en forma fragmentaria. Durante la época de David, se juntaron las leyes, y de esta colección y de los libros históricos, se recopiló nuestro Pentateuco actual durante el tiempo de Esdras. H. Corrodi sostuvo (1792) que el Pentateuco estaba constituido por varias partes y que era cuando menos tan antiguo como los Salmos de David. J. C. Nachtigall (1794), afirmaba que el Pentateuco entero había sido recopilado y arreglado antes de la división del reino. Más tarde le atribuyó poco de él a Moisés, afirmando que la parte mosaica había sido escrita en rocas y con jeroglíficos, y que además, mucho de ello se había trasmitido en forma oral. Desde el tiempo de Samuel, se empezaron a juntar y a escribir estas tradiciones, y en esta forma el Pentateuco actual lo recopiló Jeremías durante el exilio. J. K. R. Eckermann trató de demostrar, oponiéndose a Nachtigall, que a menos que el Pentateuco hubiera existido antes de la división del reino, los samaritanos no podrían haber recibido una copia. Por tanto, tuvo que haber sido escrito durante los días de Samuel o de David.

8. Estas breves consideraciones se aplican a la hipótesis como tal, como generalmente se ha expuesto desde el tiempo de Hupfeld.

9. Me he guiado en gran parte por Riehm al bosquefor la historia de la hipótesis del desarrollo.

10. Un estudio profundo y completo del problema entero se encuentra en el *Einleitung in den Hexateuch* de H. Holzinger (1893). Sin embargo el estudiante que no pueda leer el alemán, debe estudiar J. E. Carpenter y G. Harford Battersby: *The Hexateuch* (2 vols., 1900); J. E. Carpenter: *The Composition ofthe Hexateuch* (1902); C. A. Briggs; *The Higher Criticism of the Hexateuch* (1893).

SEGUNDA PARTE

LOS PROFETAS

CAPITULO NUEVE

LOS PROFETAS

La segunda división del canon del Antiguo Testamento se llama *Los Profetas,* no primordialmente debido a que el contenido de los libros sea profético, sino porque los autores poseían el oficio profético. La primera parte de esta sección lleva el título de los *Profetas Anteriores,* y comprende a Josué, Jueces, 1º y 2º de Samuel y 1º y 2º de Reyes. En el arreglo hebreo, 1º y 2º de Samuel y 1º y 2º de Reyes son considera dos como un solo libro cada uno.

Los cuatro Profetas Anteriores son anónimos. Sus escritos son una historia interpretativa de los tratos de Dios con la nación teocrática desde su entrada a la tierra de Canaán hasta la disolución de la teocracia en el exilio. Esta historia sirve para complementar y para aportar los antecedentes necesarios para la comprensión adecuada de los *Profetas Posteriores.* Sin esta historia interpretativa, mucho de lo que se encuentra en los profetas posteriores, permanecería incomprensible.

Sin embargo, no solamente tenemos aquí un complemento a los libros proféticos posteriores, sino también poseemos una parte necesaria que complementa la historia contenida en el Pentateuco. Esta historia de Israel se interpreta aquí de acuerdo con la Ley básica de Israel. Se ha dado ya el gran fundamento constitucional de la nación, y ahora se hace necesario presentar la historia de esta nación a la luz de su constitución. De ahí la importancia de los Profetas Anteriores.

A la segunda división de los Profetas se le conoce como los Profetas Posteriores o Escritores. La palabra "posterior" evidentemente no se refiere a la cronología histórica, sino más bien al hecho de que esta sección está precedida por los Profetas Anteriores. A estos Profetas también se les menciona como los Profetas Escritores, debido a que ellos también son autores de eminentes producciones literarias que comprenden el contenido de esta sección. Estas profecías fueron escritas (Isa. 8:1 y siguientes: 30:8; Hab. 2:2 y siguientes) para conservarlas en forma permanente (compare también Jer. 30:2; 36:1 y siguientes). Tal vez pasajes como Jer. 36:4; Isa. 8:16; etc., nos iluminen algo

acerca del método que se empleó para escribirlas. En algunos casos, el profeta bajo la inspiración protectora del Espíritu de Dios, pudo haber escrito grandes secciones de su mensaje poco tiempo después de haberlas pronunciado oralmente. Por otra parte, pudo ser que algunas de las profecías nunca se pronunciaron oralmente, sino que más bien fueran producciones literarias.

La escuela de la "Historia de Tradición" presenta objeciones a este punto de vista. Esta escuela, siguiendo la obra precursora de Hermann Gunkel, afirma que la forma original del mensaje profético es la palabra hablada. Gunkel piensa que los profetas no fueron escritores, sino oradores. Si al leer las profecías pensamos en papel y tinta, estaremos equivocándonos desde el principio. Además, la declaración de cada profeta era corta e inconexa. Es nuestra tarea el desenvolver los pliegos de la tradición, tanto oral como escrita, hasta que lleguemos a la declaración independiente y original que fue pronunciada por el profeta con entusiasmo extático.

De acuerdo con esta escuela, se reunió alrededor de cada uno de los grandes profetas un grupo de discípulos que fueron quienes transmitieron los poemas y oráculos del profeta. Al principio, esto se llevó a cabo en forma oral, pero más tarde estas porciones se sometieron a la escritura. Es importante observar el concepto de "personalidad corporal" que de acuerdo con esta escuela existió entre el profeta y su discípulo, considerándoseles como personas que mantenían una relación como el cuerpo y la cabeza. Por tanto hay diferencia de opinión entre los eruditos que defienden estos puntos de vista, acerca de la posibilidad de recuperar las palabras textuales de los profetas. Engnell dice que no, mientras que Bentzen dice que es difícil, pero no imposible, y Mowinckel dice que sí.

En opinión del autor de esta Introducción, debemos rechazar el método de la escuela" Historia de Tradición". Básicamente es sólo una forma de escepticismo, siendo a la vez intensamente subjetivo. En realidad niega y destruye la bella unidad y armonía que aparece en los libros proféticos. (Si se desea una introducción a la posición de esta escuela - también llamada de critica-forma, *Gattungsforschung,* investigación de tipos, etc. - véase Sigmund Mowinckel: *Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition,* 1946, y mi crítica de este libro en WThJ , Vol. XI, ps. 80-85. La declaración de Gunkel, acerca de esta opinión, como se aplica a los libros proféticos, apareció en SAT, 11, 2, 1923, ps. IX-LXX. He discutido la aplicación de Schmidt de este método a Isa. 7:10-16 en SI, ps. 73-81).

Los libros de los Profetas Posteriores son Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los doce profetas menores. Los judíos los consideraban como un solo libro. Este es el orden general en los manuscritos hebreos, y también en la Septuaginta. En *Baba Bathra,* 14b, sin embargo, encontramos la siguiente declaración: «Nuestros rabinos enseñaron: El orden de los Profetas es, Josué, y Jueces, Samuel y Reyes, Jeremías y Ezequiel, Isaías y los Doce".

Pero este arreglo está basado en razones teológicas. En el mismo *Baba Bathra,* aparece una explicación: «Pero sin duda Isaías es anterior a Jeremías y Ezequiel; a Isaías se le debe colocar al frente. Contestación: El Libro de Reyes termina con desolaciones, y en todo Jeremías se hable de desalaciones, y por lo que toca a Ezequiel, comienza con desolaciones y concluye con desolaciones, y en Isaías se habla de consolaciones. Colocamos juntas a desolaciones con desolaciones, y consolaciones con consolaciones". En algunos manuscritos alemanes y franceses se ha conservado este orden. Pero no existe razón alguna para salirse del orden Masorético tradicional: Isaías, Jeremías, Ezequiel, los Doce.

CAPITULO DIEZ

JOSUE

Nombre

El primer libro de los Profetas Anteriores lleva el nombre de su personaje principal, Josué. En el Hebreo, el nombre tiene cuatro formas distintas: *yehoshu' a* (Deut. 3:21); *yeshoshu' a* (por ejemplo, Jos. 1:1 y casi por lo general); *hoshe'a* (Deut. 32:44) y *yeshu'a* (Neh. 8:17). En la Septuaginta el nombre aparece como *Iesous Naus,* esto es, Josué el hijo de Nun; y la Vulgata tiene *Liber]osue.*

Posición en el Canon

En la versión siríaca, el libro de Job por lo general aparece entre el Pentateuco y Josué. Esto se debe a la creencia' de que Moisés fue el autor de Job. Pero en el canon hebreo, Josué sigue al Pentateuco e introduce la segunda división del canon del Antiguo Testamento, y este es su lugar apropiado.

Es cierto que en la iglesia antigua a veces leemos de un Octateuco y de un Heptateuco. Algunas listas Griegas contaban desde Génesis hasta Ruth y le llamaban *Oktateuchos,* y otras listas Latinas contaban desde Génesis hasta Jueces y le llamaban *Heptateuchus.* También Ambrosio, al escribir sobre el Salmo 119 dice, *«Inveni Heptateuchum, inveni regnorum libros, inveni prophetarum scripta",* etc. (PL, XV, col. 1584). Sin embargo, estas expresiones pudieron haber sido simplemente términos de conveniencia. La gran distinción entre la Ley, por una parte, y los libros subsecuentes por la otra, parece que

nunca pudo quebrantarse en la iglesia; y la razón de esto es bastante clara, ya que Cristo mismo hizo esta distinción (por ejemplo, Lucas 24:27, 44).

Se recordará que fue Alejandro Geddes quien incluyó a Josué en el Pentateuco como una unidad, y aparentemente, él fue quien primero hizo tal cosa. De cualquier manera, desde su época, muchos otros eruditos han hablado de un Hexateuco en lugar de un Pentateuco. (Véase *«The Alleged Secondary Deuteronomic Elements in the Book of Joshua",* escrito por el presente autor en *The Evangelical Quarterly,* Oct. 1953, ps. 142-157). La pregunta a la que debemos enfrentarnos es, ¿pertenece Josué al Pentateuco como una unidad, o correcta la distinción, honrada por el tiempo y aprobada por Cristo, entre Moisés y los Profetas? En otras palabras, ¿Empieza el Antiguo Testamento con un Pentateuco o con un Hexateuco? Podemos damos cuenta de que el término Hexateuco es incorrecto a través de las siguientes consideraciones:

(1) No existe evidencia histórica alguna que apoye la creencia que se haya considerado el libro de Josué en época alguna como formando una unidad con el Pentateuco. Por otra parte, la Ley siempre está separada de los libros subsecuentes. Eclesiástico hace una distinción entre la Ley y los Profetas (48:22-49:12). Josefo *(Contra Apionem,* 1:7 y siguientes), se refirió a los cinco libros de Moisés y claramente los distinguió de lo que seguía. Cristo también respaldó este punto de vista, y este hecho es determinante. El apunte Masorético al final del Pentateuco habla de la totalidad de los versículos de la Ley, y dice que «los cinco quintos de la ley están completos". Además, debemos observar que en los sistemas anuales y trienales de la lectura de la Ley, no se incluía a Josué. Cuando se agregó la *Haphtoroth* (esto es, la lectura de porciones de los Profetas) a la lectura de la Ley, se incluyeron también selecciones de Josué entre ellas.

(2) Los samaritanos se posesionaron solamente del Pentateuco, y no de Josué. Esto es inexplicable si en verdad existía un Hexateuco. y es particularmente inexplicable si recordamos cómo favorece el libro de Josué a los samaritanos (compare 24:1, 32). ¿No es esta acaso una evidencia terminante que los Samaritanos no consideraban a Josué como parte integrante de la Ley?

(3) Existen ciertas peculiaridades lingüísticas en el Pentateuco que no aparecen en Josué. Así por ejemplo, el pronombre *hu'* se utiliza para ambos géneros; *ha'el* para *ha'elleh,* y por extraño que parezca, el nombre Jericó se deletrea *yereho* en lugar de *yeriho.* Por otra parte, la expresión "Jehová, el Dios de Israel", la cual ocurre catorce veces en Josué, es muy rara en el Pentateuco. Por supuesto que estos argumentos no son conclusivos, pero tienen su lugar.

(4) Esta idea de un Hexateuco en realidad es un gran tropiezo para la hipótesis documentaría. En el Pentateuco, P es el documento fundamental, pero en Josué P aparece solamente en los capítulos 13:21. (Véase Holzinger: *Einleitung in den Hexateuch,* 1893, especialmente los esquemas). Si las supuestas fuentes del Pentateuco son continuas, y se encuentran a través de Josué, ¿a qué se debe que se haya efectuado esta drástica división entre los dos? ¿Cómo y cuándo se hizo? Estas son preguntas que no tienen respuesta. De acuerdo con Holzinger (p. 501) el redactor separó a Josué de JED, y la separación de Pg fue aun anterior. Pero esto es solamente una especulación subjetiva. Si las supuestas fuentes en realidad consideraron la conquista como una continuación apropiada de la época mosaica, ¿a qué se debe que se efectuó tal división? La inhabilidad de la crítica negativa para contestar esta pregunta, revela un punto débil en el análisis documentarío.

(5) Chapman *(An lntroduction to the Pentateuch,* 1911, p. 7) declara, "El Israel Ideal, tiene al Hexateuco como su Biblia", y apela a Nedarim 22b: "Si Israel no hubiera pecado, estaría leyendo solamente los cinco libros de la Ley y el libro de Josué". Pero la interpretación de Chapman de este pasaje es errónea. Las palabras fueron dichas por Adda hijo de Hanina, que expresamente hace una distinción entre el Pentateuco por un lado, y el libro de Josué por el otro. La razón por la cual él menciona a Josué, es que "registra la colocación de Palestina" (entre las tribus). Por tanto, el punto de Adda, es que el único libro *además* del Pentateuco que Israel habría necesitado si no hubiera pecado era el de Josué, lo cual es un concepto bastante distinto de la idea moderna del Hexateuco.

Concluimos así que el Hexateuco es un fantasma. Josué no pertenece a la Ley como su complemento, sino pertenece apropiadamente a los Profetas Anteriores.

Autor

De acuerdo con la posición de la crítica negativa dominante, el libro de Josué no es una unidad literaria, compuesta por un solo autor. Se dice que más bien aquí también se encuentra presentes las supuestas fuentes del Pentateuco. Se cree que las dos fuentes primitivas son J (c. 95-850) y E (c. 750). Estas fueron reeditadas y se formó JE (c. 650), haciéndose a un lado la mayor parte de J. Se supone que este editor introdujo declaraciones ***armonistas.*** La escuela

Deuteronómica hizo la revisión total de JE (c. 550), lo cual proveyó la introducción (cap. 1) y la conclusión. Esta revisión continuó hasta cerca del 400. Al final del quinto siglo, un redactor sacerdotal (Rp) agregó P. Otras adiciones posteriores se llevaron a cabo en el tercer siglo y aun más tarde, como en el segundo siglo.

Por tanto a Josué se le considera esencialmente como un libro Deuteronómico, mientras que el Pentateuco se supone que tuvo un bosquejo sacerdotal. Incidentalmente, este es un poderoso argumento en contra de la idea general de un Hexateuco.

Por lo que a nosotros toca, no podemos aceptar el análisis documentario como se aplica a Josué. Estamos demasiado impresionados con la unidad interna del libro, para dar crédito a tal análisis. Además, es muy cierta la observación de Steinmueller: "Los argumentos literarios de los críticos están basados fundamentalmente en falsos conceptos religiosos del desarrollo evolucionario de la religión de los hebreos, los cuales no pueden respaldarse" *(A Companion to Scripture Studies,* Vol. 11, 1942, p. 73).

Se dice que ciertas partes del libro las escribió el mismo Josué (24:26). Otras partes parecen ser la obra de un testigo presencial (por ejemplo, 5:1, "hasta que hubieron pasado", aun cuando algunos manuscritos tienen "hubimos"; 5:6; 16:4; y las descripciones detalladas de los capítulos 7-8). De aquí podemos concluir que existió una base escrita por Josué.

Sin embargo, en su forma actual, el libro no pudo haber sido escrito por Josué, ya que registra acontecimientos que no se llevaron a cabo sino hasta después de su muerte. Entre estos está la conquista de Hebrón por Caleb, de Debir por Otoniel y de Leshem por los Danitas. Y los relatos de la muerte de Josué y de Eleazar manifiestan que el libro es posterior a la época de Josué. (Una tradición judía alega que Eleazar agregó el relato de la muerte de Josué, y que Phineas agregó el relato de la muerte de Eleazar).

Aunque el libro en su forma actual no proviene de la mano de Josué, sin embargo, es muy antiguo. Con toda seguridad fue escrito bajo inspiración divina, posiblemente por un anciano (Kiel), quien había sido un testigo presencial de la mayor parte de los acontecimientos que se registran en el libro.

Propósito

El propósito del libro es mostrar cómo Dios llevó a la nación teocrática del desierto a la tierra prometida. Sirve en esta forma para continuar la historia contenida en el Pentateuco y para trazar la historia de la teocracia bajo Josué. Asimismo, demuestra cómo Josué fielmente desempeñó la tarea que Dios le había encomendado, y como Dios, en cumplimiento a sus promesas, le dio a su Pueblo la tierra prometida.

Análisis

1. Josué 1:1 - 12:24. La Conquista de Canaán

(1) 1:1-9. Introducción a todo el libro. Josué recibe instrucciones para proceder con el pueblo y cruzar el Jordán, y se le confirma que si es fiel a la Ley, tendrá buen éxito. El versículo 1 conecta el pensamiento con el Pentateuco, siendo este último la base sobre la cual escribió el autor de Josué. El idioma de esta sección se aproxima mucho al de Deut. 11:22-25 (compare 1:9 con Deut. 3:21 y siguientes; 31:6--8, 23). Esto no indica una redacción secundaria D (D^2). Solamente muestra que el autor meditaba profundamente en la Palabra de Dios. El pasaje del Salmo 1:2 evidentemente está basado en Jos. 1:8.

(2) 1:10-2:24. Los preparativos para cruzar el Jordán. Josué efectúa preparaciones inmediatas para su tarea. Le recuerda a Rubén, a Gad y a la media tribu de Manasés, que ellos también debían ayudar en la conquista de la tierra, y ellos prometen hacer esto. Se envía a dos espías a Jericó y regresan. La descripción de la casa de Rahab indicando que estaba adosada a la pared del muro (2:15) parece ser evidencia de antigüedad. En las excavaciones arqueológicas se ha llegado a comprobar que se acostumbraba construir casas sobre los muros (véase JJ, p. 132).

Aunque esta sección constituye una unidad indudable, está sin embargo, dividida en documentos por algunos críticos. Así por ejemplo, OR analiza: E, 1:10, 11a; 2:1-9 (también a J); 2:12-16; 2~24. J, 2:1-9 (también a E); 2:17-21. D, 1:11b-18; 2:10-11.

(3) 3:1-4:25. El cruce del Jordán. Se efectúan preparativos para hacer el

cruce, 3:1-6; se inicia éste, 3:7-17; descripción del mismo, 4:1-14; conclusión, 4:15-24.

De acuerdo con S. R. Driver, hay repeticiones superfluas y hasta contradicciones en esta sección. Este autor establece tres argumentos que podemos considerar brevemente:

(a) En el 3:17, el pueblo ha cruzado el Jordán, pero el 4:4, 5, 10b implica que aún no han cruzado. De hecho, se cree que el 4: 11 nos deja donde estábamos en el 3:17. Como contestación podemos decir que si esta es una contradicción, entonces el autor ha mentido lamentablemente. ¿Pero es verdaderamente una contradicción? De ninguna manera. E13: 17 narra en forma de sumario el cruce del pueblo y el hecho de que los sacerdotes permanecieron en el centro del río hasta que todo el pueblo hubo terminado de pasar. Después de esto, Josué dio instrucciones para levantar las piedras memoriales (4:110). Durante todo este tiempo, los sacerdotes aún estaban parados en el río. El 4: 10, sirve como un resumen de todo lo que ha ocurrido y añade la información de que la gente había pasado rápidamente. El 4:11, conecta con el 4:10 (no con el 3:17) y completa la narración declarando que por último, (esto es, después que el pueblo hubo cruzado) los sacerdotes y el arca pasaron el río.

(b) Se dice que el 4:8 y 9 hablan de dos ceremonias distintas. Se afirma que el v. 8 es una secuencia del v. 3, mientras que el v. 9 se piensa que va con los vs. 4-7. Pero el argumento de Driver no es serio. El versículo 3 da la orden de levantar las piedras (en Gilgal). Los versículos 4-7 dan una explicación del significado de este hecho. El versículo 8 narra el cumplimiento de la orden. El v. 9 se relaciona con un acto de Josué distinto al que se menciona en los versículos 3-8. Podemos presumir sin temor a dudas, que Josué estaba actuando bajo órdenes divinas aún cuando no se menciona la orden expresa.

(c) Se dice que e13:12 es superfluo si pertenece a la misma narración que el 4:2. Pero esto de ninguna manera es así. E13:12 hace un repaso de lo que está por suceder. Después del cruce, se repite la orden porque ha llegado el tiempo en que se debe cumplir. Para llevar esto a cabo, Josué repite las palabras exactas de la orden, lo cual es mucho más efectivo que una vaga alusión, tal como en el 4:4 ("los doce hombres los cuales había él ordenado"). El hecho de que no se mencione ningún cumplimiento de la orden en el 3:13-17, es una fuerte evidencia de la unidad del pasaje entero.

(4) 5:1-12. Los incidentes en Gilgal. La narración es una unidad. El versículo 2 ("En aquel tiempo") se conecta con el v. 1, y los vs. 3-9 obviamente se están reflejando en el v. 2. El versículo 10 continúa la narración y narra la

observancia de la pascua. El versículo 11 se conecta con el v. 10 (después de la pascua), y el v. 12 se conecta con el v. 11 ("fruto de la tierra"). Sin embargo, algunos críticos niegan esta hermosa unidad. Así por ejemplo, OR asigna a E, 5:2-3, 8-9; D, 5:1; P, 5:4-7, 10--12.

(5) 5:13-6:27. La captura de Jericó. El Ángel de Jehová anima a Josué. Rodean a la ciudad por seis días, y luego la toman. Rahab se salva. La historicidad del evento lo prueba Heb. 11:30--31. (Véase JJ, ps. 145-147 para la confirmación arqueológica de la caída de Jericó. Compare también 6:26 con 1 de Reyes 16:34).

Pfeiffer cree que existen dos narraciones distintas de la caída de Jericó. Una en 6:3b, 4, 6; la otra en 6:3, 5, 7, 10, 16b, 17. Pero por siete días los guerreros debían marchar alrededor de la ciudad. Durante seis días debían hacer esto una vez al día, pero en el séptimo día debían hacerlo siete veces. Es obvio por ejemplo, que 3b se refiere a 3a. *(Koh* en este lugar se refiere a lo que le precede, como en el caso de Gén. 15:5). El versículo 5, también claramente se conecta con el v. 4, "tocarán las bocinas" *(bimeshok).* A menos que esto se refiera a los" sacerdotes" del v. 4, de otra manera no tiene sentido.

(6) 7:1-26. El robo de Achán. Como en el caso de Jericó, Dios se había mostrado misericordioso para con Israel, en igual forma ahora en Hai, debido al pecado de Achán, manifiesta su justicia. El intercambio entre el singular y el plural en los versículos 25, 26, es solamente para mostrar la prominencia de Achán en el castigo. El apelar a esto como una evidencia de confusión, va más allá de lo conveniente.

(7) 8:1-35. La destrucción de Hai, vs. 1-29. Edificación del altar sobre el Monte Ebal, vs. 30-35. Muchos escritores hacen énfasis sobre la dificultad ocasionada por la mención de los 30,00 hombres en el v. 3 y de 5,000 en el v. 12. Se alega que Josué envió a 30,000 hombres a emboscarse en la noche, y en la siguiente mañana despachó a otros 5,000 al mismo lugar con el mismo propósito. Pero el orden de los acontecimientos parece haber sido el siguiente: Cuando Josué recibió la seguridad divina del buen éxito, escogió a 30,000 hombres (v. 3) y los envió (v. 9). También narra lo que él mismo hizo (v. 9b). En los vs. 10, 11 Josué comienza una narración detallada. Pasó revista a las tropas, y al acercarse a Hai, apartó a 5,000 para que es emboscaran. En otras palabras, el v. 9 es una declaración del resumen de la ejecución de la orden, cuyos detalles Principian en el v. 10. Esto parece explicar el texto, pero admito que es extremadamente difícil. De cualquier manera, difícil como es, basándonos en tal pasaje, no estamos justificados para concluir que esta sección

es una recopilación de fuentes distintas.

Tampoco el 8:30--35 está mal colocado. Es cierto que Ebal está a cierta distancia de Hai-Bethel. Pero después de todo, la distancia era de sólo unas veinte millas y no hay rezón para poner en duda la integridad del texto. Además, estos versículos tienen el estilo del resto. No poseen las características de una interpolación.

(8) 9:1-27. El engaño de los Gabaonitas. Los versículos 1, 2 sirven para introducir los capítulos 9-11. Los Gabaonitas, al obtener por medio de la astucia una alianza con Israel, son condenados a la servidumbre perpetua. El versículo 27 manifiesta la antigüedad del pasaje, ya que el sitio del Templo no había sido aún designado.

(9) 10:1-43. La conquista del sur de Canaán. Josué primero derrota a los cinco reyes de Beth-oron, y luego se posesiona de las ciudades del sur. Keil consideraría al v. 12 como un versículo que contiene solamente una declaración poética, y en favor de esto establece un buen caso. Pero los versículos parecen enseñar más bien que se había realizado un verdadero milagro. Sin embargo, es difícil decir cuál fue exactamente la naturaleza precisa del mismo. Evidentemente el día se prolongó (Como introducción a este asunto, el lector debe consultar: E. W. Maunder: "Joshua's Long Day", en *Journal of Transactions of Victoria Institute,* Vol. LIII, 1921, ps. 120-148; R. D. Wilson: "What Does 'The Sun Stood Still' Mean?" PTR, Vol. 16, 1918 ps. 46-54).

Los versículos 12-14 forman un paréntesis, un extracto introducido aquí por el autor de Josué del libro de Jasher, con la excepción por supuesto, de la pregunta en medio del v. 13. Este era un libro antiguo y poético (compare también 2 de Samuel l:18).

(10) 11:1-15. La conquista del norte de Canaán. En las aguas de Merom, Josué derrota a la confederación encabezada por Jabín, y se posesiona de sus pueblos. El Jabín de Jueces 4:2, es evidentemente un sucesor del que aquí se menciona.

(11) 11:16-12:24. Terminación de la conquista y lista de los reyes derrotados. El 11:16-23, da un repaso de toda la conquista. El 12:1-6, resume la derrota de los reyes del este del Jordán por Moisés, y el 12:7-24, es un sumario de la derrota de los reyes en Palestina por Josué. Ya que este capítulo contiene información que hasta ahora no se había dado, sirve como un apéndice necesario al 1-11, el cual es indispensable para completar la historia.

II. Josué 13:1 - 24:33. La Distribución del Territorio

(1) 13:1-7. Las ciudades que aún no han sido tomadas, y la orden de dividir la tierra entre las nueve y media tribus. Obsérvese que en los versículos 4-6, Sidón parece ser la principal ciudad fenicia, mientras que más tarde (aún en época de Salomón), Tiro se convierte en la más importante. Esto es una evidencia de antigüedad.

(2) 13:8-21. Los territorios de las tribus orientales.

(3) 14:1-19:51. Los territorios de las tribus occidentales. Los territorios que han de distribuirse por suerte, 14:1-5; la petición de Caleb, vs. 6-12; Josué da Hebrón a Caleb, vs. 13-15; la heredad de Judá, capítulo 15; la heredad de José, capítulos 16, 17; el tabernáculo edificado en Silo, 18:1; preparativos para la segunda distribución, 18:2-10; herencia de Benjamín, 18:11-28; Simeón, 19:1-9; Zabulón, vs. 10-16; Issachar, vs. 17-23; Aser, vs. 24-31; Nefatalí, vs. 32-39; Dan, vs. 40-48; Josué recibe Timnath-sera, vs. 49-51.

En esta sección aparecen ciertas señales de antigüedad. En el capítulo 15, se menciona a los pueblos de Canaán con sus viejos nombres: v. 9, Baala, más tarde Kiriath-jeraim; v. 49, Chiriathsanna, más tarde Debir; v. 54, Chiriath-arba, después Hebrón. En el 16:10, los Cananeos están en Gezer, pero en los tiempos de Salomón (1 Reyes 9:16) fueron destruidos por Faraón. En el 18:16, 28, es evidente que Jerusalén no es aún la capital de los israelitas.

Se han mencionado ciertas objeciones en contra de esta sección. Se dice que Beth-araba está asignada a Judá (15:6), después a Benjamín (18:22). Pero evidentemente, este desierto (15:61) estaba en la frontera. Por tanto, pudo haber pertenecido a ambos (en el 18:18 se le llama solamente Arabah), o de otra manera, se le asignó primero a Judá y más tarde se le dio a Benjamín. Por lo que toca a Bethshemesh (Ir-semes en el 19:41), estaba en la frontera de Judá, y no se le dio a Dan, sino a los Levitas (21:16). Ciertas ciudades, como por ejemplo, Tappuah, dentro del territorio de Manases, se le asignó a Ephraím. Existen varias razones para esto; sin embargo, esto no es evidencia de contradicción o de tradiciones opuestas.

Además, se alega que en algunos pasajes se dice que la heredad de los hijos de José es *una* (16:1; 17:14-18), mientras que en otros, es *doble* (16:5, 8; 17:1a). Esta objeción no tiene peso. Para que Manases no se fuera a separar de Ephraim, los descendientes de José sacaron *una* suerte. Sin embargo, inmediatamente se dividió su herencia (16:6-8). No existen tradiciones opuestas en este pasaje. Véanse los comentarios más antiguos (Calvino, Keil, y otros).

Después de describir la frontera sur de José (16:1-3), se dice que la narración comienza de nuevo (16:4), y repite la descripción (16:5-8). Sin embargo, esto no es correcto. El versículo 4 es una declaración de resumen de los vs. 1-3. Sirve como una conclusión. El versículo 5 comienza entonces a especificar la frontera de Ephraím. Esta descripción, (difícil como lo es) debe distinguirse sin embargo de la de los vs. 1-3.

(4) 20:1-9. Las ciudades de refugio.

(5) 21:1-45. Las ciudades para los sacerdotes y Levitas.

(6) 22:1-34. Las dos tribus y media. Estas regresan a su tierra, y edifican un altar junto al Jordán.

(7) 23:1-24:33. Conclusión. Introducción al primer discurso de Josué, 23:1, 2. Le recuerda al pueblo los actos misericordiosos de Dios, vs. 3-13, y después hace un sumario de sus pensamientos, vs.

14-16. El capítulo 24:1-28 describe la renovación del pacto en Sichem, y los vs. 29-33 mencionan la muerte de Josué y de Eleazar".

CAPITULO ONCE

JUECES

Nombre

El libro recibe su nombre de los gobernantes, «jueces", *(shophetim)* que rigieron a Israel durante el período entre Josué y Samuel. El mismo nombre aparece también en la Septuaginta *(Kritai),* y en la Vulgata.

Autor

La crítica divisiva no considera al libro de Jueces como una unidad literaria, sino lo considera una recopilación de distintas fuentes. Se piensa que es esencialmente un libro Deuteronómico, procedente de alrededor del año 550. Se supone que hay dos fuentes independientes, J y E, aun cuando estos símbolos no indican necesariamente una continuación de los anteriores J y E. De hecho, algunos eruditos piensan que están más íntimamente relacionados con las supuestas «fuentes" que se hallan en el libro de Samuel. Estas dos fuentes se unieron alrededor de 650-600 GE). El redactor (RJE) también hizo algunas adiciones personales, la mayoría de las cuales se consideran armonísticas. Después de la destrucción de Jerusalén, se supone que se preparó una edición Deuteronomista del libro, para convencer a los exiliados que el castigo les había venido debido a su violación del código Deuteronómico. Asimismo se llevaron a cabo algunas redacciones más, hasta que el libro alcanzó su forma actual.

De acuerdo con el Talmud *(Baba Bathra,* 14b), «Samuel escribió el libro que lleva su nombre, el libro de Jueces y el de Ruth". Pero ¿qué tan digna de confianza es esta tradición? Existe evidencia de que Jueces es un libro muy antiguo. De acuerdo con el 1:21, los jebuseos aún estaban en Jerusalén cuando se escribió el libro. Por tanto el libro tuvo que haberse editado antes de los acontecimientos que se registran en 2º de Sam. 5:6 y siguientes (la captura de la ciudad por David). Se dice en el l:29 que los Cananeos vivían en Gezer, lo cual

indica una fecha anterior a aquella en que Faraón entregó la ciudad a Salomón (1 Reyes 9-16). En el 3:3 Sidón y no Tiro es la principal ciudad Fenicia. Esto nos indica una fecha anterior al siglo doce. Isaías 9 se refiere a Jueces 4, 5, 6, y pasajes tales como 17:6; 18:1; y 21:25 parecen indicar una fecha temprana de la monarquía, cuando las bendiciones estaban aún frescas en la mente. (La forma original del 18:30 no es segura, y algunos la enmendarían para que leyera, "hasta el día de la captura del arca", esto es, por los filisteos *ha'aro n* en lugar de *ha'aretz.*

Todo esto nos lleva a la conclusión de que el libro fue recopilado durante los primeros días de la monarquía, ya sea durante el reinado de Saúl, o los primeros días de David. Es muy posible que su autor haya utilizado fuentes, tanto orales como escritas, pero la unidad sorprendente de la estructura del libro, hace a un lado cualquier forma de recopilación como la que trata de establecer la crítica divisiva.

Propósito

El libro de los Jueces sirve para mostrar que el pueblo teocrático necesitaba un rey justo. Sin un rey que gobernara bajo la autoridad especial de Dios, sobrevendría la confusión. "Cada uno hacía lo recto delante de sus ojos". El libro así, pues, tiene un propósito negativo. Cuando el pueblo no tiene un gobernante, se necesita despertar en él las aspiraciones y deseos de un verdadero rey. En esta forma, a través del período de los Jueces, gradualmente se les hace reconocer su necesidad de un rey.

Durante este período, a los gobernantes del pueblo se les denominaba Jueces. Sin embargo, estos no eran solamente magistrados civiles que administraban justicia y adjudicaban disputas. Primordialmente, eran libertadores (literalmente, "salvadores", *moshe'im),* capacitados con el poder del Espíritu de Dios, los cuales eran llamados a libertar y a gobernar al pueblo en tiempos de opresión y decadencia.

El libro de los Jueces lleva adelante la historia del pueblo desde el tiempo de la muerte de Josué hasta la elevación de Samuel como profeta de Jehová. Durante este período, el pueblo debía tomar posesión de la tierra que se les había asignado, echando fuera y exterminando a los Cananeos restantes, a la vez que debía construir y establecer la nación teocrática. Sin embargo, pronto se cansaron de sus tareas, y a menudo se pusieron en términos amistosos con los

cananeos y hasta n algunas ocasiones adoptaron sus dioses. Por tanto, como castigo, se les entregó a sus enemigos. Sin embargo, cuando se arrepintieron, el Señor levantó Jueces, los cuales se convirtieron en salvadores y libertadores y sobre quienes él envió su Espíritu para libertar al pueblo y a la tierra de la opresión. Pero tan pronto como moría el Juez, el pueblo caía nuevamente en la apostasía. Vemos, por tanto, en el libro de los Jueces, un período de constante alternación entre la apostasía y su opresión consiguiente de parte de los enemigos, seguida por la liberación a manos de un Juez. Este trágico estado de cosas preparó el camino para la institución de la profecía bajo Samuel.

Análisis

l. Jueces 1:1-2:5. La Introducción

(1) 1:1 Introducción a todo el libro. Este versículo es una ofensa para algunos críticos de la escuela negativa, ya que se piensa que esta sección (esto es, 1:1-2:23) contiene una narración que no es subsecuente a la muerte de Josué, sino que resulta cuando menos paralela a la narración de Josué. Por tanto se considera a este versículo como una adición editorial. Sin embargo, esto es subjetivo y se hace para favorecer cierta teoría. No existe evidencia objetiva que demande tal punto de vista acerca de este versículo. Obsérvese que el versículo comienza igual que Josué 1:1. Claramente coloca los eventos después de la muerte de Josué (no Moisés, como Kittel sugiere). Estos acontecimientos deben ser considerados por tanto, como subsecuentes y no paralelos a las narraciones de Josué.

(2) 1:2-36. Un resumen de las condiciones políticas en existencia. Este resumen posee un énfasis nacionalista. Sin embargo, no está en conflicto con lo que aparece en el libro de Josué. Ese libro presenta a Josué como un gran líder; mientras que esta sección coloca su énfasis en la labor de las tribus. No hay conflicto alguno.

En el 1:10 se dice que Judá substituye a Caleb *Gos.* 15:13-19). Pero no hay conflicto. Caleb recibió una parte en Judá. ¿Por qué no podía tomar la iniciativa en contra de Hebrón? Así entonces, Judá, en la persona de Caleb, peleaba contra Hebrón. En el 1:21 se dice que a Benjamín se le subsitiuye por Judá *Gos.* 15:63). Nuevamente, aquí no hay conflicto. Sin duda que ambas tribus habían

subido a la guerra en contra de Jerusalén, y en esa ocasión no habían podido sacar al Jebuseo. Más tarde, sin embargo, se dividió la ciudad entre Judá y Benjamín. En el 1:8, se dice que Judá había tomado posesión de Jerusalén, y se alega que esto es incorrecto (contraste con 1:21), ya que Jerusalén fue primero tomada por David más tarde. Sin embargo, esta declaración (1:8) se hace con respecto a la narración de Adonibezek. Evidentemente, en esta ocasión Judá atacó a Jerusalén y la quemó. Sin embargo, no pudieron quedarse con ella permanentemente. Como lo manifiesta el 1:21, no echaron fuera a los Jebuseos, pero el 1:8 era sin duda un esfuerzo en este sentido. Sencillamente, no conocemos lo suficiente acerca de la situación como para declarar que el 1:8 no es histórico. Se dice nuevamente que el 1:18 y 19 están en conflicto. Pero si en realidad lo están, el redactor debió estar dormido para haberlos colocado tan cerca. Sin embargo, no hay conflicto. El 1:18, narra la captura del territorio filisteo. Sin duda que esto fue temporal. De cualquier manera, aun cuando se tomó el territorio, no se pudo echar fuera a los habitantes ("desposeídos", *lehorish).* Judá podía tomar de sorpresa, pero no podía desposeer a los habitantes. El capítulo 1 manifiesta evidencias de unidad literaria con algunas partes posteriores del libro. Así por ejemplo, (a) Entregar en sus manos *(nathan beyadh)* ocurre en el 1:2; *G)* 2:14, 23; (E2) 6:1; 7:7; 13:1; 15:12; 18:10; 20:28. (b) Poner a fuego *(shillehu va'esh)* ocurre en el 1:8 y 20:48. (c) Meter a cuchillo *(hikkah lephi herev)* ocurre en el 1:8, 25; 20:48. (d) Hasta hoy *(adh hayyom hazzeh)* ocurre en el 1:21; 6:24: 10:4; 15:19; 19:30. (e) Quiso habitar *(yo' el lasheveth)* 1:27, 35; 17:11; 19:6. Capítulo 1:1-2 debe compararse con el 20:18, 23, 27, y 1:16 con el 4:11.

(3) 2:1-5. El Ángel de Jehová. Se reprende al pueblo por romper el pacto con Jehová.

II. Jueces 2:6-16:31. Los Jueces de Israel.

(1) 2:6-3:6. Las relaciones de Israel con Jehová. Se había levantado una nueva generación (2:10) que no conocía a Jehová, y la cual le abandonó para adorar a los dioses de Canaán (2:11, 12). Como resultado de esta apostasía, Jehová entregó al pueblo en las manos de los robadores *(shosim,* "saqueadores»), quienes les saquearon (2:14). Entonces se manifestó la misma gracia de Dios al levantar para ellos a los Jueces quienes libertaron al pueblo de los saqueadores (2:16). A esto seguiría una recaída en la apostasía (2:19), por

tanto, Jehová determinó dejar en la tierra a las naciones que Josué no había conquistado, para probar de esa manera al pueblo (2:22). En seguida se da la lista de estas naciones (3:1-6).

No nos enfrentamos aquí a una historia idealista, sino real. Sin embargo, se ha criticado severamente a esta sección. Así por ejemplo, se alega que el 2:23 no puede ser la secuencia original del 2:20-22 ya que el hecho de que Jehová no entregó a las naciones en las manos de Josué (2:23) no puede ser una *consecuencia* de lo que se llevó a cabo *después de la muerte de Josué* (v. 21). No podemos decir que esta objeción no tenga valor; pero como respuesta podríamos decir lo siguiente:

(a) La palabra "Josué» (2:23 - esta es la palabra que ocasiona la dificultad) puede ser un error, y probablemente se le debería enmendar por "Israel" (Kittel). Sin embargo, esto no posee respaldo textual objetivo.

(b) Ya que es difícil dar una explicación de la introducción deliberada de este pasaje dificultoso, a menos que se lo atribuyamos al descuido de algún escriba, podemos permitir que el pasaje permanezca como está *(lectio difficilior praestat)* y asumir que la palabra "Josué» solamente equivale al pueblo como tal. En otras palabras, se convertiría en un equivalente de Israel.

Además, se dice que las razones por las que no se echó fuera a las naciones, son inconsistentes. En el 3:1-3, la razón que se da, es que era para que Israel aprendiera el arte de la guerra, mientras que en el 2:22 y 3:4 es para que se pudiera probar moralmente a Israel. Pero seguramente que aquí no existe conflicto alguno. "Enseñarlos en la guerra" significa aquí, como el contexto anterior parece mostrar, "aprender a depender en el Señor para ayuda en la lucha contra Canaán". Por tanto, esto no era más que uno de los medios por los cuales se iba a probar moralmente a Israel.

Por último, se dice que la lista de las naciones en el 3:3, no está de acuerdo con la del 3:5, ya que la primera se refiere aquellas que ocupaban ciertos distritos, mientras que la última representa a toda la población. Pero es necesario que se estudie el 3:3 a la luz de Jos. 13:2-6. El capítulo 3:5 sirve entonces como una declaración general acerca de que los israelitas vivían en medio de los cananeos (enumerándose a seis grupos) para explicar en esa forma la apostasía de Israel. (Se encontrará una representación justa del punto de vista de la crítica negativa en A.B. Davidson: HThe Prophetess Deborah" en *The Expositor,* Vol. 5, 1887, ps. 38-55).

(2) 3:7-11. El Juzgado de Othoniel. Othoniel, el hijo de Cenez, liberta a Israel de Chusan-risathaim, rey de Mesopotamia. Obtuvo descanso para Israel

por cuarenta años.

(3) 3:12-30. La victoria de Aod sobre los Moabitas. Aod era de la tribu de Benjamín y zurdo. La opresión bajo Eglón, rey de los Moabitas, había durado por dieciocho años (3:14). Sin embargo, después de la liberación, Israel tuvo paz durante dieciocho años (3:30). Aparentemente bajo Othoniel y Aod, Israel se levantó en contra de sus opresores. La frase H sacar espada" *(shalaph herev)* de 3:22, aparece también en 8:10, 20; 9:54; 20:2, 15, 17, 25, 35, 46.

(4) Samgar, el hijo de Anat, hirió a seiscientos Filisteos con una quijada de buey. A él no se le denomina Juez, ni se toman en cuenta el periodo de sus trabajos en la cronología. Aparentemente no consiguió una victoria permanente. Parece ser que actuó motivado por un profundo interés, tomando lo primero que tenía a la mano.

(5) 4:1-5:31. La opresión de Jabín, y la liberación bajo Débora y Barac. Esta victoria, y la derrota del general de Jabín, Sisara, se describen en una oda poética, en el capítulo 5, la cual está considerada por todas las escuela de pensamiento como muy antigua, habiendo llegado algunos a decir que es el escrito más antiguo de la Biblia. Por supuesto que esto es incorrecto. Sin embargo, es contemporáneo, es la obra de la misma Débora y lo incluyó el autor del libro, el cual también escribió el cuarto capítulo. Debe observarse que no todo Israel participó en esta batalla. Rubén, Galead, Dan y Asser no tomaron parte en este conflicto.

Se dice que el capítulo 4 difiere del capítulo 5 en importantes detalles:

(1) En la batalla participan dos tribus y no seis (compare 4:10 con 5:14, 15, 18). Pero estos no son relatos mutuamente exclusivos. El 4:10 simplemente declara el acto inicial de Barac. El capítulo 5, siendo poético, naturalmente que menciona a las demás tribus. Obsérvese que el 4:23, 24 no limita la victoria a dos tribus, sino la concede a los hijos de Israel.

(b) Mientras Sisara duerme, Jael lo atraviesa (4:21); pero en el capítulo 5 se dice que le hirieron en la cabeza "mientras tomaba leche fuera de la tienda" (Pfeiffer, IOT, p. 329). Sin embargo, las dos declaraciones son suplementarias. Con sólo leerlas, nos podremos dar cuenta que no existe contradicción alguna. El relato poético (cap. 5) no trata de presentar todos los detalles, sino pone el énfasis en la muerte de Sisara (por ejemplo, 5:27, el cual es obviamente poético).

(c) El capítulo 4 habla de Jabín el rey, mientras que el 5:19 menciona a los "reyes" de Caná con Sisara, no Jabín como jefe (Driver). Pero de nuevo, e15:19 es poético, y puede ser que la palabra "reyes" se refiera únicamente a los líderes

bajo la orden de Jabín. Pero a la vez, el capítulo 5 no dice que Sisara sea el jefe de los reyes. Como general de Jabín, sin duda tenía una parte importante, y de allí la prominencia que se le da en ambos capítulos, el 4 y el 5.

(d) Algunos han llegado a negar que Débora haya sido un personaje histórico y afirman que las palabras "madre en Israel" (5:7), indican una metrópolis, no una persona. Sin embargo, en Gén. 35:8, la palabra Débora claramente se refiere a una persona histórica. El capítulo 4 nos provee con ciertos detalles que no se encuentran en el capítulo 5, y los cuales son necesarios para una comprensión adecuada del cántico. (Véase una espléndida defensa de la integridad e historicidad del cántico, en el artículo de Burton L. Goddard: "The Critic and Deborah' s Song", WThJ , Vol. III, ps. 93112).

En los capítulos 2 al 5, se presenta la primera etapa en la actitud de Jehová hacia el pueblo rebelde. En Bochím, el Ángel de Jehová amenaza al pueblo (2:1-5). Así entonces se dice, «Los Cananeos serán por azote para vuestros costados, y sus dioses por tropiezo" (2:3). La opresión de esta etapa, provenía de afuera y duró más bien por largo tiempo. Entre cada período de opresión, había largos intervalos de paz. El Espíritu de Dios conmovió a Othoniel y a Aod; Barac fue llamado a la guerra por la profetisa Débora.

(6) 6:1-8:35. La obra de Gedeón. Los Madianitas opresores son derrotados por Gedeón, cuya historia está relatada con bastante detalle, en el relato contenido en este pasaje, ya que tan claramente manifiesta la obra especial de un Dios fiel que establece su pacto para liberar a su pueblo. Esta narración se distingue por ciertas peculiaridades literarias. Algunos piensas, que se ha hecho uso de dos (o tres) fuentes, y que había dos narraciones de Gedeón. Esto lo basan en tales consideraciones como el hecho de que a Gedeón algunas veces se le llama con el nombre de Jerubaal. Sin embargo, el relato es una unidad, y cualquier esfuerzo por dividirlo en documentos, debe clasificarse como un fracaso.

(7) 9:1-57. El episodio de Abimelech. En esta sección aparece la sorprendente parábola de los árboles.

(8) 10:1-5. Tola y Jair sirven como Jueces, sirviendo durante veintitrés y veintidós años de los árboles.

Podemos representar la estructura de los capítulos 6 al 10:5 de la siguiente manera:

Jehová de nuevo amenaza a su pueblo, esta vez por medio de un profeta (6:7-10). Dice el texto: «Yo os hice salir de Egipto, y os saqué de la casa de servidumbre: Y díjeos: Yo soy Jehová vuestro Dios; no temáis a los dioses de

los amorrheos, mas no habéis obedecido a mi voz" (6:8-10). La opresión de los madianitas duró siete años, y la siguen cuarenta años de descanso obtenido por Gedeón (8:1-3), y bajo Tola y Jair aparentemente hubo cuarenta y cinco años de paz (10:2, 3). Este período está caracterizado porque durante él, aparece una seria desorganización y división interna. Efraín se pone sumamente celoso de Gedeón y sus tribus victoriosas; Succoth y Penuel niegan ayuda (8:4-9, 14-17). No sólo todo Israel no pelea contra el enemigo, pero ni siquiera a todo el ejército de Gedeón se le permite que luche. Jehová obtiene la victoria a través de solamente trescientos hombres, para que el pueblo no se jacte delante de El.

(9) 10:6-12:7. Liberación por medio de Jephté. Jephté el hijo de una ramera, fue invitado por los ancianos de Galaad para que se convirtiera en su líder, pero este aceptó sólo con una condición: que en caso de ganar, él continuara siéndolo. Juró que si salía victorioso, presentaría como sacrificio a Jehová a la primera persona que saliera a las puertas de su casa a recibido. Esta persona fue su hija. Como cumplimiento al voto hecho, probablemente la dedicó a perpetua virginidad, pero no podemos estar seguros de esto.

Se dice que E (11:34) representa a Jephté como un respetable propietario en Mizpa, mientras que J (11:1-3) lo representa como el hijo de una ramera que se convirtió en un bandido. Pero si estas declaraciones constituyeran una contradicción, ¿entonces por que las había de colocar un redactor en el mismo capítulo? ¿Acaso no es obvio que Jephté mientras estaba en el exilio juntó un ejército y ciertas posesiones de tal manera que en realidad se convirtió en un hombre a quien se le debía todo respeto?

(10) 12:8-15. Tres Jueces, Ibzán, Elón, y Abdón, gobernaron durante siete, diez y ocho años respectivamente.

(11) 13:1-16:31. La historia de Sansón. Para la historicidad de Sansón, véase Heb. 11:32. El poder divino desplegado en los Jueces, tiene su culminación en Sansón, quien poseyó este poder por virtud de ser un Nazareo. Sin embargo, en su carácter natural, era un hombre sumamente débil.

La estructura de los capítulos 10:6 al 16:31, es como sigue: El pueblo es nuevamente amenazado por Jehová: "Mas vosotros me habéis dejado, y habéis servido a dioses ajenos: por tanto, yo no os libraré más. Andad y clamad a los dioses que os habéis elegido, que os libren en el tiempo de vuestra aflicción" (10:13, 14). La decadencia interna se vuelve cada vez más aparente. Los ancianos de Galaad llaman a Jephté, y a Sansón se le separa desde el vientre de su madre.

III. Jueces 17:1-21:25. Dos Apéndices

(1) 17:1-18:31. El episodio de Michás el Ephraimita y el Levita el cual es consagrado sacerdote en su casa. La unidad de esta narración es obvia. Aun la crítica negativa considera que estos dos apéndices pertenecen a la parte más primitiva del libro. Estos episodios, dejan muy en claro la necesidad que en ese tiempo existía de un rey. Pfeifler, siguiendo la idea de Arnold, analiza estos documentos, no en fuentes, sino en una narración junto con la cual se ha incorporado un comentario posterior y algunos comentarios.

(2) 19:1-21:25. El crimen en Gabaa de Benjamín y su castigo.

CAPITULO DOCE

LOS LIBROS DE SAMUEL

Nombre

A estos dos libros se les ha dado el nombre de Samuel, no solamente porque él es el personaje principal en la primera parte, sino también porque fue él quien ungió a los otros dos personajes principales, Saúl y David. Originalmente se consideraba a estos dos libros como uno solo (véase *Baba Bathra,* 14b; Jerónimo: *Prologus galeatus;* Eusebio: *Ecclesiastical History,* 7:25, 2). La Septuaginta dividía los libros en dos, y esta división se observó también en la versión "Antigua Itala" y en la Vulgata. Los traductores de la Septuaginta llamaron a estos dos libros, El Primero y Segundo Libros de los Reinos *(bibloi basileon),* y a los dos libros de los Reyes les llamaron, El Tercero y Cuarto Libros de los Reinos. Sin embargo, la Vulgata cambió el nombre a Libro de los Reyes. Parece que la división en dos libros primero se introdujo en la primera edición de la Biblia Hebrea de Daniel Bomberg (Venecia, 1516-1517). La designación "Samuel", que se encontró en los manuscritos hebreos, se conservó en la traducción al inglés, aún cuando la Versión Autorizada le agrega el subtitulo de, "Llamado de Otra Manera, el Primer (Segundo) Libro de los Reyes".

Autor

De acuerdo con Baba Bathra 14b, "Samuel escribió el libro que lleva su nombre, así como el libro de Jueces y Ruth". Sin embargo, en 15a, leemos, "Samuel escribió su libro (sifro). Pero, ¿no está escrito en él, Y Samuel estaba muerto?". Por tanto, aun cuando la tradición judía sostenía que Samuel había escrito el libro, hubo objeción a esta opinión desde una fecha muy temprana.

Es obvio que Samuel no pudo haber sido el autor de todo el libro, ya que se registra su muerte en 1 de Sam. 25:1; 28:3, y se mencionan acontecimientos que

se llevaron a cabo mucho después de la muerte de Samuel. No sabemos quién fue el autor. A la luz de 1 de Sam. 27:6 ("Fue Siclag de los reyes de Judá hasta hoy"), parece obvio que no se completaron los libros en su forma actual sino hasta después de la división del reino. Quienquiera que haya sido el autor, utilizó documentos escritos que ya existían previamente, y estos sin duda fueron "en las crónicas Cal divre) de Samuel el vidente, y en las crónicas de Nathán el profeta y en las crónicas de Gad el vidente (hozeh)" (1 Cró. 29:29). No se sabe con precisión cuál era el contenido de estos documentos escritos. Podría concluirse entonces, que los libros de Samuel fueron compuestos bajo inspiración divina por un profeta, probablemente de Judea, quien vivió poco tiempo después de la separación del reino, y quien incorporó en su obra material escrito con anterioridad.

Aquellos que se inclinan a favor de la hipótesis documentaria con respecto al Pentateuco, han sostenido generalmente que el contenido principal de los libros de Samuel provenía de dos fuentes más o menos paralelas, pero independientes, las cuales son similares a J y a E. El primer relato se dice que proviene de los tiempos de Salomón, y el posterior del siglo ocho. Un siglo después, se les unió.

Si se desea leer una expresión temprana de esta teoría, el estudiante debe consultar: H. P. Smith: "Samuel", en ICC, (1902). (Más tarde se encuentra en R. H. Pfeiffer, IOT, ps. 341 y siguientes, y en "Midrash in the Books of Samuel" en *Quantulacumque,* ps. 303-316). El primer documento comienza en 4:1b, y es la continuación de Jueces 13-16. Nos da el relato de los acontecimientos desde el primer encuentro entre Israel y los Filisteos hasta la ascensión al trono de Salomón. De acuerdo con Pfeiffer, es "la escritura en prosa sobresaliente y una obra maestra histórica del Antiguo Testamento" (IOT, p. 356) y cuando se le separa de adiciones posteriores, una unidad literaria bien organizada. El autor fue probablemente Ahimaaz, como primero lo sugiriera Klostermann *(Die Bücher Samuelis und der Konige,* 1887, ps. xxxii, y siguientes), y este Ahimaaz, o quien haya sido el autor, Pfeiffer cree que es "el padre de la historia" en un sentido mucho más verdadero que Herodoto, y que su estilo no tiene igual en la prosa hebrea.

Mientras que Saúl y David son los personajes principales de la fuente primera, se dice que Samuel es el protagonista de la fuente secundaria o posterior. Esta fuente está limitada a partes de 1º de Samuel 1-24, y se supone que está "ensombrecida por leyendas y confusa por teorías" (IOT, p. 362), y tiene una paternidad literaria múltiple. Al capítulo 1 se le puede dar una fecha

más o menos de 750 A.C., y la forma original de 17 y 18 como un siglo después. Pfeiffer piensa que el resto proviene de más o menos el 650-550 A.C.

Esta fuente tardía es una corrección de la primera y está basada en dos teorías que dominan este punto de vista: La monarquía es una apostasía alejándose de Jehová, y "la buena o mala fortuna entre los mortales es una retribución divina exacta de acuerdo con conducta humana" (IOT, p. 362). "El rocío de la leyenda y la dominante autoridad de los dogmas conspiran para producir en la fuente tardía, una atmósfera de fantasía y la ilusión de un *espejismo"* (IOT, p. 363).

Cómo se unió a las dos fuentes, no está muy claro, ni se hizo ningún esfuerzo por armonizar las divergencias como en el caso de "RJE". La fuente tardía no fue probablemente un documento independiente, sino más bien la adición de correcciones y mejoras a la historia original.

Debido al carácter de la llamada fuente tardía, la edición Deuteronomista fue más o menos superficial. Pero principalmente esto fue así debido a la doctrina Deuteronómica fundamental, esto es, que el desastre nacional se debía a no adorar Jehová exclusivamente y en forma adecuada, lo cual no se aplicó a los primeros dos reyes de Israel. Sin embargo, los Deuteronomistas suprimieron probablemente ciertas partes de Samuel.

1 de Sam. 2:27-36 y 2 Sam. 7 dice Pfeiffer que son los dos ejemplos más complicados de adiciones midráshicas tardías, que históricamente carecen de valor alguno.

Pfeiffer ha presentado la teoría de las "dos fuentes" con cierta meticulosidad. De acuerdo con Otto Eissfeldt *(Einleitung,* ps. 306-317; *Die Komposition der Samuelisbücher,* 1931) existen tres fuentes básicas en Samuel, y no dos. Por tanto considera que los libros de Samuel están compuestos de tres fuentes paralelas, las cuales probablemente son la continuación de las tres fuentes del Heptateuco, L, J, y E. Estas fuentes, están más bien entrelazadas en 1º de Samuel, pero en 2º de Samuel, se cree que son consecutivas. Nos vemos forzados a rechazar ambas teorías por no estar en armonía con el carácter unido de los libros.

Propósito

El propósito de los libros de Samuel es relacionar el relato del establecimiento de la monarquía, y la parte que Samuel tuvo en ello. Samuel fue

tanto un Juez (1fi Sam. 7:6, 15-17) como un profeta (1fi Sam. 3:20). Sirve por tanto para relacionar el período de los Jueces con la primera parte de la Monarquía.

Hubo una doble preparación para el reino. Durante el período de los Jueces, prevaleció la confusión, y en esta forma los israelitas se dieron cuenta de su necesidad de un gobierno centralizado. En segundo lugar, el rey debe ser un buen rey, no un autócrata egoísta, sino un hombre que estuviera dispuesto a actuar de acuerdo con la voluntad de Dios, quien en su reinado justo y fiel, indicara hacia el Gran Rey que había de venir. Bajo el reinado de Saúl - el autócrata obstinado y déspota - se enseñó la lección de que el rey debe ser alguien que gobierne en justicia.

Los libros de Samuel no solamente narran el establecimiento de la monarquía, sino también sirven para indicar que esta gran institución era de origen divino.

Análisis

I. 1 Samuel 1:1-7:170. Samuel como Juez

(l) 1 Samuel l:1-2:10. El nacimiento de Samuel y el cántico de Anna. Durante el tiempo que Eli era sumo sacerdote, una devota mujer israelita, Anna, oró por un hijo. Su oración fue contestada, y dio a luz a un niño, Samuel, y lo dedicó al servicio de Jehová por toda la vida. En seguida alabó al Señor (2:1-10) en un hermoso cántico de carácter profético.

Algunos críticos asumen que el cántico de Anna pertenece a un período posterior a la misma Anna, y ofrecen las siguientes razones: se dice que el v. 10 asume el establecimiento de la monarquía; el tema es de victoria nacional más que de gratitud personal (vs. 4, 7, 10); Y el idioma y el estilo se dice que son similares a los de los últimos salmos.

Sin embargo, como contestación debemos observar, que (a) el rey que Anna menciona, es el rey *ideal.* El hablar en esta forma de ninguna manera presupone un rey actual. Ya que la monarquía se había prometido desde un tiempo muy temprano en la vida de la nación (Gén. 17:6; Deut. 17:14-20; Jue. 8:22), y estaba ya en el pensamiento del pueblo. ¿Y quién había de merecer tal honor de anticipar la futura monarquía, sino la madre de aquel que habría de guiar a la

nación a través del período crítico del establecimiento del reino de David?
(b) El tema es profético. En su propia experiencia, Anna pudo discernir las leyes generales de la economía divina. “La experiencia que ella tuvo, a pesar de estar apesadumbrada y oprimida, del maravilloso gobierno del Dios omnisciente y santo, fue para ella una promesa de la forma admirable cómo Dios estaba guiando a la misma nación, y una señal por medio de la cual ella pudo discernir cómo Dios no sólo liberaba en todo tiempo al pobre y al oprimido que en El confiaba en medio de la pobreza y tristeza, y los levantaba, sino también había de levantar y glorificar a toda la nación, la cual en esa época estaba tan grandemente oprimida y agobiada por su enemigo" (Keil). Además, no existe en ninguna parte mención alguna de victoria nacional en este poema, siendo la única alusión a la guerra en el v. 4 donde el propósito aparentemente es el de establecer un contraste entre el guerrero y el hombre débil, más que mencionar la derrota del guerrero *enemigo.* Si el tema en realidad está tan alejado de las circunstancias de Anna, ¿a que se debería que algun recopilador posterior haya pensado en atribuírselo a Anna? (c) El idioma no prueba nada con respecto a la fecha. A Dios se le llama Roca, v. 2, (compare Deut. 32:4, 15, etc.). La reduplicación (v. 3, *gevohah gevohah)* aparece también en Deut. 2:27. Este cántico de Anna es el prototipo del “Magnificaf” de María (Lucas 1:46-55) y de la profecía de Zacarías (Lucas 1:68-79), las cuales muestran cómo comprendía el cántico el devoto del pueblo de Israel.

(2) 2:11-3:21. La niñez de Samuel y su visión. Al 2:27-36 algunos le dan una fecha muy tardía (probablemente después del 400, Pfeiffer). Pero no existe garantía para considerar a esta sección como un midrash posterior, ya que lleva en sí las características de profecía genuina.

(3) 4:1-22. La muerte de Elí. Se alega que los capítulos 1-3 nos llevan a esperar un gran énfasis sobre la caída de la casa de Elí en la continuación, pero ya que los capítulos 4-7 no tienen este énfasis, se dice que los capítulos 1-3 son la obra de un autor posterior. Sin embargo, esta objeción ignora el propósito de estos capítulos. Los capítulos 1-3 proveen los antecedentes necesarios con respecto a Samuel. Aquí está incluida la declaración sobre la baja condición del sacerdocio y el anuncio de la caída de la casa de Elí. En seguida el escritor procede a relatar la baja condición de la nación misma, y esto lo hace narrando la forma como el arca es capturada y la gloria se aleja. En esta forma se prepara el escenario para la obra de Samuel.

(4) 5:1-6:21. El arca en territorio filisteo.

(5) 7:1-17. El arca regresa.

La representación de Samuel como Juez (7:15), no es evidencia de un punto de vista posterior. Es solamente hasta que Samuel asume el gobierno de toda la nación, que su obra como Juez comienza.

El versículo 13 no está en conflicto con las narraciones de invasiones Filisteas posteriores. Significa solamente que los Filisteos no regresaron a invadir con éxito permanente. La mano de Jehová estaba en su contra de modo que se les rechazó con gran pérdida, aun cuando no fueron sacados completamente, ni quedó tampoco Israel libre de pagarles el respectivo tributo.

II. 1 Samuel 8:1-31:13. El Reinado de Saúl

(1) 8:1-22. Israel expresa su deseo de tener rey. Ya que los hijos de Samuel como jueces habían pervertido la justicia, los ancianos de Israel suplicaron a Samuel que les nombrara rey. Sin embargo, hicieron la petición con un espíritu no teocrático y Samuel la declaró equivalente a un rechazo de Jehová. Sin embargo, Jehová ordenó a Samuel que cumpliera los deseos del pueblo, así como que a la vez les exhortara y advirtiera, mencionándoles las prerrogativas del rey. En seguida Samuel les prometió el rey.

(2) 9:1-10:27. Saúl es ungido rey. Jehová trae al hombre a quien El ha escogido como rey ante Samuel (9:1-14), éste le revela a Saúl el propósito de Dios, le unge y le despide, declarándole que tres señales confirmarán su elección por Dios. En esta forma se hace énfasis en que la selección de Saúl fue de Dios, y no de Saúl o de Samuel. Habiendo ungido secretamente a Saúl, Samuel ahora reúne al pueblo en Mizpa e instruye a las tribus para que escojan a un rey por medio de suertes. En esta forma se confirma la elección de Saúl. La narración es clara y unida. Debemos considerar como fracasos los esfuerzos por encontrar dos puntos de vista divergentes sobre la monarquía.

Por ejemplo, Eissfeldt, piensa que descubre tres fuentes con respecto al reinado (1) 10:21b-27; 11:1; (b) 9:1-10, 16; (c) 8; 10:17-21a. Aquellos que aplican la teoría de los dos documentos, también encuentran relatos divergentes. Así entonces, 9:1 - 10:16 y 10:27b11:11, 15 representan a Jehová ordenando a Samuel que unja a Saúl, mientras que el 7:2-8:22; 10:17-27a; 11:12-14 y el capítulo 12, consideran a la monarquía como una apostasía del pueblo hacia Jehová. Pero debe observarse que estos dos puntos de vista están expresados en el 12:12, 13 y siguientes, y que a este capítulo generalmente se le considera una unidad. De hecho, no existen puntos de vista en conflicto sobre este asunto de la

monarquía. Se había profetizado ya anteriormente que Israel tendría un rey; sin embargo, el pueblo pidió a un rey con mal espíritu. El estudiante debe leer cuidadosamente el orden de los acontecimientos que se citan en el punto (2) anteriormente. Debe asimismo comparar el material comprendido en el Propósito, y las notas sobre Deuteronomio 17.

(3) 11:1-15. La victoria de Saúl sobre Ammón. Antes de tomar posesión de sus deberes de gobierno, Saúl prueba su valor, y la oportunidad para esto la da la enemistad con Naas Ammonita. A Saúl se le inviste rey en Gilgal.

(4) 12:1-25. El discurso de Samuel. En esta ocasión Samuel deja su oficio como Juez; pero como profeta continúa aconsejando al rey.

(5) 13:1-15:35. La primera parte del reinado de Saúl y su rechazo. Saúl es desobediente a las órdenes de Samuel, y Jehová quita su espíritu del rey desobediente. El rechazo de Saúl, sin embargo, no va seguido de su inmediata destitución.

Se dice que hay un relato duplicado de la destitución de Saúl (13:14 y 15:26-29) pero que éste continúa reinando hasta su muerte. Esta objeción no es correcta. En el 13:14, no se rechaza a Saúl, solamente se dice que debido a su acción insensata, su soberanía no habrá de continuar para siempre, esto es, siendo transmitida a la posteridad. En su segunda trasgresión (15:26-29), se rechaza a Saúl, y continúa en su puesto pero sin la presencia del Espíritu de Dios.

(6) 16:1-23. David escogido como rey. A primera vista, parece ser que Jehová (16:2) le ordena a Samuel que diga una mentira sobre su propósito para ir a Bathlehem. Pero Samuel de hecho iba hacia allá para sacrificar. En esta ocasión no había necesidad de decir toda la verdad. Si a Samuel se le hubiera preguntado: "¿Vas a Bethlehem para ungir a David como rey?" y como contestación le hubiera dicho a Saúl "Voy solamente a sacrificar", entonces Samuel hubiera sido culpable de mentir y lo mismo lo hubiera sido el Señor. Sin embargo, ese no fue el caso. Existe una gran diferencia entre el mentir o actuar bajo falsas pretensiones y el no decir toda la verdad. No existía en esta ocasión ninguna necesidad de que Samuel revelara el objeto principal de su misión. "No hubo ningún engaño o falsedad en esto, ya que Dios verdaderamente deseaba que su profeta encontrara seguridad bajo el pretexto del sacrificio. Por tanto se ofreció un verdadero sacrificio, y en esta forma se protegió al profeta, de tal manera que no se le expuso a ningún peligro, hasta que no llegó el tiempo de la revelación completa" (Calvino). Una vez que admitimos, como nos vemos impulsados a hacerlo, la integridad de la intención de

Jehová para que Samuel fuera a sacrificar, desaparece la dificultad.

(7) 17:1-31:13. Los últimos días y la caída de Saúl. Se puede observar mejor la unidad y propósito de esta sección, si estudiamos cuidadosamente todo el texto con la ayuda de un comentario favorable como el de Keil. La escuela de la critica negativa cree poder descubrir varias evidencias de paternidad literaria compuesta en esta sección.

(a) Se dice que David fue presentado en dos ocasiones a Saúl (16:14-23 y 17:55-58). Si Saúl hubiera conocido a David tan bien como lo indica el capítulo 16 (por ejemplo, 16:23), entonces ¿por qué, dicen los críticos, después de la batalla con Goliat pregunta de quién es hijo? Algunos han supuesto que Saúl pretendió no reconocer a David, o que su mal le había afectado de tal manera que no lo había podido reconocer. Pero estas suposiciones son innecesarias. Cuando Saúl preguntó de quien era hijo David, era obvio que estaba haciendo un esfuerzo por averiguar más que los simples nombres de David y de su padre. Estos ya los sabía; lo que Saúl deseaba saber, era "qué clase de hombre era el padre de un joven que poseía tal valor como para llevar a cabo un hecho tan maravillosamente heroico" y presentó la pregunta, no sólo para otorgarle a su casa la inmunidad a los impuestos como el premio prometido por la conquista de Goliat (v. 25), sino también con toda probabilidad para atraerse a tal hombre a su corte, ya que adivinaba por el valor y arrojo del hijo que cualidades similares existían en el padre" (Keil). Era por tanto, la condición social de David y de su padre lo que Saúl quería averiguar. El 18:1 muestra claramente que se había llevado a cabo una *larga* conversación. Si Saúl hubiera deseado solamente conocer el nombre del padre de David, no hubiera existido necesidad de una extensa conversación. Una sola palabra hubiera contestado la pregunta.

(b) Se le ofrece a David tres veces la hija de Saúl en matrimonio (18:17-19; 18:22-29a; y 18:21b). Pero una lectura cuidadosa de estos pasajes, hace desaparecer la supuesta dificultad. Como cumplimiento de su promesa (17-25) Saúl ofrece a su hija mayor, Merab. Era una oferta astuta (18:17), y con toda humildad, sin sospechar de la falsia de Saúl, David declara que no le es posible recibir el honor de convertirse en yerno del rey. Sin embargo Saúl no guardó su promesa (v. 19). Después, al descubrir que Michal amaba a David Saúl se la ofreció. Habiendo descubierto David la volubilidad de Saúl, no contesta. Entonces Saúl utiliza a sus mensajeros para que se acerquen a David (v. 22). (En la Septuaginta, el v. 21b se omite.)

(c) Se dice que David escapó dos veces de la corte de Saúl para nunca regresar (19:12; 20:42b), y aun cuando Saúl se da cuenta de la primera huida de

David (19:17), más tarde se sorprende de que David no esté presente en la comida (20:25-29). Nuevamente debemos enfrentarnos a esta objeción con una lectura cuidadosa de los pasajes importantes. En el 19:12, Michal ayuda a David para que escape de los mensajeros de Saúl. (El texto no dice o implica que haya huido para *no regresar jamiis),* y en el 19:17, Saúl regaña a Michal por haberle engañado. En seguida, la Escritura narra la huída de David, primero a Samuel en Ramá (19:18), y más tarde a Naiot en Ramá (19:18). Después, David se va de Naiot a donde había venido Saúl y había profetizado y vino a Jonathan (20:1). En seguida, David sugiere que Saúl le puede extrañar en la mesa (20:6), y esto es precisamente lo que sucede (20:25-29). La razón para esto, es que cuando Saúl pregunta acerca de David en la mesa, se encuentra en un estado de mente normal. Cuando previamente había estado persiguiendo a David, se encontraba en un arranque de demencia (compare 19:9, "y el espíritu malo de parte de Jehová fue sobre Saúl"). Esta condición era anormal. No representaba los sentimientos de Saúl hacia David cuando estaba en estado racional. Por tanto, en su estado mental normal y sin haberse dado cuenta de las cosas trágicas que habían acontecido mientras que el espíritu malo le había poseído, Saúl bien podía preguntarse en la mesa dónde se encontraba David. La conversación de Jonatan con Saúl en la mesa, enoja a este último, quien ya en un estado mental sano se da cuenta que en David tiene a un rival peligroso. A continuación Jonatan lleva a cabo el plan previamente acordado de disparar flechas y David, dándose cuenta que Saúl está sin duda determinado a exterminarlo, huye.

(d) Otra evidencia de paternidad literaria compuesta se supone que se encuentra en una supuesta duplicación del relato del perdón de la vida de Saúl por David (24:3-7 y 26:5-12). Pero estos de ninguna manera son relatos duplicados. En el 24:3-7, Saúl se esconde en una cueva *(me' arah)* cerca del redil *(gideroth hatsts' on),* con el propósito de cubrir sus pies. David y sus hombres ya se encontraban en la cueva. En secreto, David corta la túnica de Saúl *(ballat).* Más tarde David se arrepiente de su acto y les prohíbe a sus hombres que se levanten en contra de Saúl. En el 26:5-12 por otra parte, David llega al lugar donde estaba Saúl (26:5). Saúl yacía en una trinchera *(ma: gal,* esto es, un foso, lo cual es bastante distinto de una cueva), y alrededor de el estaba acampado el pueblo. En seguida David pregunta quién irá con él (yeredh) al campo de Saúl. Una vez que han descendido, Abisai desea herir a Saúl una vez, no dos. Esto lo prohíbe David, pero sí toman la lanza y la botija de agua. Pudieron hacer esto, debido a un sueño impuesto divinamente sobre

todos los del campo. Las circunstancias de los dos acontecimientos son bastante distintas. Pero aun así, es muy posible que David perdone la vida a un enemigo dos veces. La integridad de los narrativo s se manifiesta en el hecho de que David en dos ocasiones perdona la vida al enemigo bajo circunstancias *muy diferentes.*

(e) Se dice que David hizo un pacto con Jonatan *tres* veces (18:3; 20:16, 42; y 23:18). Tan pronto como uno lee cuidadosamente lo que las Escrituras dicen, esta objeción desaparece. En el 18:3, Jonatan y David hacen un pacto debido a que Jonatan ama a David como a su propia alma. En el 20:12 y siguientes, cuando ha quedado en claro que Saúl en su demencia podía matar a David, Jonatan renueva el pacto con David, prometiéndole que le revelará a David las intenciones de Saúl, ya sean buenas o malas. En seguida (vs. 14, 15) le suplica a David que le haga misericordia perpetua *(hesedh yehowah)* a él y a su casa, implicando en esta forma que seguramente la casa de David prevalecería. Al hablar así, Jonatan hace énfasis o renueva el pacto hecho anteriormente y en este pacto incluye la posteridad de David. Por último, en el 23:18, cuando David era un fugitivo, Jonatan fue con David y "ambos hicieron alianza delante de Jehová". En esta forma renovaron el pacto que ya habían hecho. El insistir que se hicieron tres distintos pactos es forzar sobre el texto un significado que nunca se quiso que tuviera.

(f) Se dice que en dos ocasiones David se refugió con Achís (21:10-15 y 27:1-4). Esto es cierto. David en dos ocasiones buscó refugio con Achís y la misma Escritura claramente nos dice por qué lo hizo. Cuando por primera vez David se refugió con Achís, la memoria de la muerte de Goliat estaba aún fresca en la mente de los filisteos (21:11). Esto 1e produjo miedo a David y fingió estar demente para poder huir. Sin embargo, durante el tiempo entre el 21:10 y el 27:1, Achís pudo enterarse que David era perseguido por Saúl, y pudo haber pensado, que en caso de desatarse una nueva guerra entre Israel y los filisteos, quizá David pelearía por los filisteos. Cuando David se allegó a Achís Saúl abandonó su persecución de David. Por tanto podemos darnos cuenta que de ninguna manera se puede considerar a estas narraciones sólo relatos duplicados del mismo acontecimiento.

(g) Se alega que la narración de la muerte de Goliat está confusa. En el capítulo 17 (compare también 19:5,21:9; 22:10, 13), Se declara que David mató a Goliat. En 2º de Sam. 21:19, sin embargo, se dice que fue Elhanan quién mató a Goliat. Además, en 1 de Crón. 20:5, se dice que Elhanan mató a Lahmi, el hermano de Goliat. ¿Cual es la respuesta a estas aparentes discrepancias?

En primer lugar, debemos observar, que si los "redactores" finales de Samuel dejaron tan notorio error, se les debe considerar como incompetentes. ¿Pero en realidad existió tan notorio error en el original? Un examen cuidadoso, pondrá en claro que 1º de Samuel 21:19 y fe de Crón. 20:5, están íntimamente relacionados. Durante el transcurso de la transmisión escrita, es evidente que se introdujo un error del copista, especialmente en 1º de Sam. 21:19. En primer lugar, debemos quitar la palabra *´oregím,* que aparece como parte del nombre propio, y la cual evidentemente es un error del copista, ya que la palabra aparece nuevamente al final del versículo *(-beam).* En segundo lugar, la partícula *'eth* (la cual introduce el objeto directo y no debe traducirse), después de Crónicas debe componerse para que se lea *'ahí* (el hermano de). En tercer lugar, el hombre del padre de Elhanan debe leer Jairi *(y'r).*

Nos enfrentamos a dos alternativas. Podemos leer (tanto en Samuel como en Crónicas), "E hirió Elhanan hijo de Jair a Lahmi, hermano de Goliat"; esto es, presuponemos que el texto lee *wayyak ' eth lahmi' ahí golyath.* Si adoptamos esto, debemos en seguida enmendar las palabras Bethlehemita *(beth hallahmí)* para que digan Lama (' *eth lahmí).* O podemos leer, "y Elhanan el hijo de Jairi el Bethlehemita mató al hermano de Goliat". Si adoptamos esto, debemos enmendar el Lahmi *(eth lahmi)* de fe de Crón. para que esté de acuerdo con la palabra Bethlehemita *(bethhallahmi)* de 2º de Samuel. Cualquiera de estas dos alternativas es posible. El asunto entonces es en realidad, que David mató a Goliat y Elhanan mató al hermano de Goliat.

Para concluir, es correcto que agreguemos una palabra más. Algunos de los lugares difíciles en esta sección, puede ser que se deban al texto. Es la obra de una crítica textual cuerda y sensata, resolver estas dificultades. El texto hebreo no se ha transmitido en forma escrita en una condición tan buena como en el caso de la mayor parte de los otros libros del Antiguo Testamento, ya menudo la Septuaginta en de inmensa ayuda. Pero estas dificultades textuales insignificantes, *no son evidencias* de una paternidad literaria compuesta. Creemos que tales evidencias no existen en lo absoluto en los libros de Samuel.

III. 2º de Samuel l:1-25:25. El Reinado de David

(1) 1:1-27. Lamento de David por Saúl y Jonatan.
(2) 2:1-5:25. David establecido como rey.
(3) 6:1-7:29. El anuncio de la perpetuidad del reino de David.

(4) 8:1-10:19. La victoria de David sobre los enemigos de Israel.

(5) 11:1-12:31. El pecado de David con Betsabé.

(6) 13:1-19:43. La Rebelión de Absalóm.

(7) 20: 1-24:25. La rebelión de Seba; la gratitud de David; su pecado al levantar censo del pueblo.

Por lo general se admite la unidad esencial de esta sección (esto es, 2º de Samuel). Estos capítulos son ejemplos de la noble prosa hebrea, y aún desde el punto de vista literario se les puede considerar como obras maestras incomparables. De acuerdo con Bentzen, 2º de Samuel exhibe un complejo de tradiciones que se asemejan al *Landnamatraditions* (esto es, los relatos de la conquista de la tierra) en Josué. Esta es literatura "teológica", y se dice que una separación en documentos resulta "problemática".

CAPITULO TRECE

LOS LIBROS DE LOS REYES

Nombre

Los libros de los Reyes, como los Libros de Samuel, originalmente fueron uno solo. En la Septuaginta se les llama el Tercero y Cuarto Libros de los Reinos *(basileon trite kai tetarte),* y en la Vulgata, *Liber Regum tertius et quartus.*

Autor

En el *Baba Bathra* 15a, leemos ”Jeremías escribió su (propio) libro, el Libro de los Reyes y Lamentaciones". Esta antigua teoría Judía de paternidad literaria, es muy atractiva, porque existe mucho en Reyes que se asemeja a Jeremías, y 'le Reyes 24:18-25:30, es idéntica a Jeremías. En tiempos recientes, la teoría Jeremítica ha sido defendida por Steinmueller. La principal objeción a este punto de vista, es que el relato del destierro y la aprehensión de Joachin evidentemente fue escrito en Babilonia mientras que Jeremías fue llevado a Egipto (Jer. 43:1-8). Jeremías 52 y 'le de Reyes 24-25, parecen ser extractos (contienen diferencias verbales secundaria el uno del otro) de una fuente más vasta de la cual no era autor Jeremías. Con toda probabilidad el autor fue un contemporáneo de Jeremías, alguien que era profeta, y estaba verdaderamente preocupado porque su pueblo no obedecía la voz de Jehová.

Este autor desconocido, ya que escribía acerca de acontecimientos que se habían llevado a cabo mucho antes de su nacimiento, utilizó documentos escritos los cuales menciona por nombre. En fe de Reyes 11:41, después de completar la descripción del reinado de Salomón, el autor menciona el Libro de las Palabras de Salomón *(divere shelomo).* La información para la narración acerca de los reyes de Judá, la obtuvo del Libro de las Crónicas *(divere hayyamim)* de los reyes de Judá (por ejemplo, 1º de Reyes 14:29; 15:7, 23;

etc.). También se hace mención del Libro de las Crónicas de los Reyes de Israel (por ejemplo, fe de Reyes 14:19; 15:31; etc.).

Evidentemente estas obras eran anales públicos del reino, que probablemente habían sido escritos por los profetas. Como un ejemplo, podemos apelar a la historia del reinado de Usías que hizo Isaías (2e de Crón. 26:22). Por tanto se puede considerar a estas fuentes como parte de una historia profética escrita en forma de anales. Bajo inspiración divina, el autor de Reyes escogió de estos documentos escritos.

Los defensores de la escuela de la crítica negativa, creen que el libro pasó a través de diferentes redacciones. Pfeifler ha expresado bien este punto de vista en tiempos recientes. De acuerdo con esta teoría, la primera edición de Reyes, fue hecha alrededor del año 600 A. C., mientras que la segunda apareció casi cincuenta años después. Se dice que la primera edición no registra para nada la destrucción de Jerusalén (586 A. C.) o del exilio. Se supone que también reconoce como legítima la adoración en los altos fuera de Jerusalén antes de la construcción del Templo. Por otra parte, la segunda edición ya está enterada del exilio, y se dice que condena a Salomón por haber sacrificado en Gabaón.

De acuerdo con este punto de vista, Reyes está considerado como una historia que exhibe la filosofía y religión del Deuteronomio. Esta filosofía comprendía la doctrina de la centralización de la adoración y de una justa retribución a la conducta humana en esta tierra. Por tanto, se dice que cada reyes juzgado de acuerdo con su obediencia a la ley que centralizaba la adoración en Jerusalén y la cual ordenaba la destrucción de los altos (que supuestamente se enseña en Deuteronomio 12). Además, para poder explicar la doctrina de la recompensa terrenal o retribución, el autor tuvo que luchar con los hechos y estuvo dispuesto a sacrificar los hechos por su teoría. De acuerdo con este punto de vista, el libro de Reyes entonces, es una historia teológica. Véase Lindsay B. Longacre: *The Old Testament: Its Form and Purpose,* 1945, ps. 36-57, y para una crítica por el presente autor, WThJ, Vol. VIII, ps. 246-250; compare también IOT, ps. 377-412).

Hay que tomar también en cuenta una importante modificación de la opinión anterior. Eissfeldt junto con otros, cree en la existencia de un libro de Reyes pre-Deuteronómico, el cual consistía de L, J, y E, o simplemente de J y E. En este punto de vista, los Deuteronomistas, no crearon un nuevo libro, sino solamente trabajaron en la continuación de los narrativos del "Octateuco".

Propósito

El libro de los Reyes busca llevar adelante la historia de la teocracia hasta su fin en el exilio Babilónico. A los reyes de Judá se les juzga de acuerdo con la promesa dada a David en 2º de Samuel 7:12-16, mientras que a los del reino del norte, todo se les condena. Se les hace esto debido a que ellos han continuado en el pecado de Jeroboam el hijo de Nebat quien llevó a Israel al pecado.

Se pone mucho énfasis en el ministerio profético de Elías y Eliseo, quienes sirvieron como un eslabón entre el primer período y el período de la profecía. Con respecto al reino del sur, el escritor pone particular énfasis en aquellos reyes que fueron fieles a las normas de David. Pero sin embargo, condena donde es necesaria la condenación, y deja muy en claro que el exilio es un castigo divino.

Análisis

I. 1 de Reyes 1:1-11:1-43. El Reinado de Salomón

(1) 1:1-2:11. Los últimos días de David; Adonía usurpa el trono; Salomón es proclamado rey; Adonía huye, y entonces bajo la condición de conducta pacífica, obtiene el perdón de Salomón; David muere.

El vocablo "como" con que se inicia este relato (WE) conecta a la narración con la historia que le precede. Los críticos de la escuela negativa, asignan el 2:2-4 al recopilador Deuteronómico. No es necesario negar el hecho que estos versículos contienen un énfasis Deuteronómico: esto es de esperarse de uno que amaba la Ley de Jehová; no existe razón en lo absoluto para negarle estas palabras a David.

(2) 2:12-46. Introducción a la historia del reinado de Salomón. Algunos de los Padres de la Iglesia y uno o dos de los códigos, comienzan fe de Reyes con el 2: 12.

(3) 3:1-28. Casamiento de Salomón; su oración en Gabaón, y su decisión sabia. Se considera que los versículos 2 y 3 son una adición la cual está en

conflicto con el v. 4 acerca de la enseñanza sobre dónde debían hacerse los sacrificios; pero los tres versículos son de un solo autor y no exhiben diferentes puntos de vista. Un redactor que colocara versículos contradictorios juntos el uno con el otro sería verdaderamente descuidado. Podría reconocerse su obre de inmediato. Sin embargo, aparentemente esto no se descubrió hasta el advenimiento de la crítica negativa moderna. Los versículos 2 y 3 presentan una declaración general acerca del estado de la religión al principio del reinado de Salomón. Debido a que aún no se había construido el Templo, la gente adoraba a Jehová en los altos. Salomón, que amaba el Señor (v. 4), también sacrifica a en un alto en Gabaón. No es justo decir que los vs. 2, 3 reprochen tal adoración, mientras que el v. 4 no lo hace. Cornill cree que el capítulo 3 ha sido sujeto a una revisión drástica, y Driver asignaría los vs. 4:13, 15, 16-28 a una narración pre-Deuteronómica. Puede ser que el autor final haya incorporado material primitivo en su narración, pero el capítulo no presenta puntos de vista en conflicto, y es completamente indisculpable el considerar, como lo hacen Gressmann, Pfeiffer y otros, a los vs. 16-28, como simples cuentos folklórico orientales originalmente, que nada tenían que ver con Salomón.

(4) 4:1-34. La administración del reino de Salomón. La lista de los funcionarios pertenece no al primer período del reinado de Salomón, sino al último, y menciona a los más distinguidos funcionarios durante todo el reinado. Nos sirve para darnos una idea de la grandiosidad del reino en esa época y es posible que haya sido tomada de los anales de Salomón (11:41).

Comill cree que el v. 20 es probablemente sólo un embellecimiento legendario, y Driver considera a los vs. 20-26 una adición posterior. Pfeiffer piensa que los vs. 1-19 y 27 y siguientes, son fuentes valiosas, pero que los vs. 22 y siguientes, y el 26 son notas mal colocadas en una sección Deuteronomística, 4:20-26. No hay sin embargo, razón que justifique que el 4:20-26 no se pueda considerar como parte de la narración original.

(5) 5:1-7:51. La construcción del Templo. Hiram de Tiro provee la madera para el Templo, y se inicia la construcción. Con la edificación de la Casa de Dios, el pueblo obtiene un lugar de adoración central, y en esta forma finaliza la etapa primitiva en la vida de Israel, o sea la del principio de su habitación en la tierra prometida. Con esto se cumple la promesa hecha a David en 2º de Sam. 7:10. El acontecimiento se solemniza identificándolo no sólo con el año del reinado de Salomón, sino también declarando cuántos años habían pasado desde el éxodo de Egipto. (6:1).

(6) 8:1-66. La dedicación del Templo. (a) vs. 1-21. La conducción del

mobiliario del antiguo Tabernáculo al nuevo Templo. (b) vs. 26-61. La oración de Salomón. En los vs. 23-53, Salomón ora, yen los vs. 54-61, ofrece una bendición. Esta noble oración está basada en las palabras de Moisés en Levítico 26 y Deuteronomio 28. De hecho, Haevernick está en lo correcto cuando dice que el idioma" se debe leer y explicar solamente con la ayuda constante del Pentateuco". (c) vs. 62-66. La presentación del sacrificio.

No hay razón para negarle a Salomón esta preciosa oración. Nos revela una profunda teología, basada en un conocimiento íntimo y reverente de la Ley escrita. Que esa profunda teología sea demasiado avanzada para la época de Salomón, es un punto de vista que solamente puede parecer atractivo a aquellos que creen un una teoría del desarrollo de la religión de Israel por caminos de la evolución naturalista opinión para la cual no existe evidencia que le preste apoyo.

Algunos dicen que los versículos 44-52 contienen una referencia específica al exilio, y por lo tanto no puede provenir de Salomón. Sin embargo, no existe tal referencia específica, sino más bien una discusión de principios generales. Aún si Israel se encontrara lejos de Jerusalén y orase, entonces Salomón ruega a Jehová que le escuche.

(7) 9: 1-28. Dios establece un pacto con Salomón. Se dan algunos otros detalles acerca de los edificios de Salomón y su reino.

(8) 10:1-29. La vista de la Reina de Sabá.

(9) 11:1-43. El final del reinado de Salomón; sus pecados y su castigo; la muerte de Salomón.

La naturaleza de la teocracia era de paz, y su manifestación visible era el Templo. Por tanto era absolutamente correcto y adecuado que el Templo fuera construido por Salomón *(Shelomo),* cuyo nombre indica la paz de su reino. El cuadro de Salomón que se da en Reyes, es claro y exacto, y el hecho de la magnificencia de su reino se corrobora cada día más y más a través de descubrimientos arquelológicos.

Pfeiffer alega que el autor Deuteronómico admiró la construcción del Templo de Salomón, pero resintió sus violaciones a la ley Deuteronómica. Por tanto, rearregló las narraciones de la sabiduría de Salomón y su magnificencia, para poder destacar la importancia central del Templo y después dar el relato de la idolatría del rey e indicar al final la moral de que el castigo sigue al pecado. En esta forma se dice que le dio al lector una impresión errónea de que Salomón al principio sirvió a Dios en medio de la prosperidad, pero más tarde abandonó a Jehová y sufrió reveses (p. 389).

Sin embargo, esta teoría está basado en cierto punto de vista preconcebido, esto es, que el supuesto autor Deuteronómico ha escrito una historia adornada. Pero no existe ninguna verdadera evidencia que pruebe tal cosa. Más bien se puede decir que el cuadro que se presenta de Salomón es psicológicamente exacto. Es fácil de comprender cómo una persona a quien se le confiaron grandes riquezas tomara muchas esposas y alejara su corazón de Jehová.

En el texto hebreo, existen algunas corrupciones secundarias, las cuales aparecen particularmente al copiar los números, pero sin embargo, estas no afectan el cuadro total que se da aquí del reino de Salomón.

Véase para los antecedentes arqueológicos de este período a Albright: APB, ps. 45-47; Jack Finegan: LAP, ps. 150-153; Nelson Glueck; OSJ.

II. 1 de Reyes 12:1-2 de Reyes 17:41. La Monarquía Dividida

Es muy difícil determinar la cronología exacta de este período. Se declara el año en que cada rey comenzó a gobernar en relación al primer rey en el reino opuesto (por ejemplo, 15:1; 15:9; etc.), y cuando se comparan todos los números, no siempre sincronizan. Esta es una dificultad que no nos es posible eliminar por completo.

Podemos observar que con la ayuda de la literatura asirio-babilónica, se puede obtener una cronología bastante segura de muchos de los acontecimientos bíblicos. También nos damos cuenta, que en las Escrituras, a un año incompleto se le consideraba como el primer año o el último de un rey, y como el primer año de su sucesor (esto es, dos veces). Además, a menos que exista una clara evidencia de error en la transmisión textual, se deben aceptar los números de las Escrituras como números auténticos. Las dificultades son relativamente pocas.

La fecha de los reyes como se da más adelante, se debe considerar aproximada, aun cuando son fechas aceptadas casi unánimemente en la actualidad. Véase una discusión muy completa acerca de la cronología hebrea y una solución que cubre casi todas las dificultades en Edwin R. Thiele: *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* 1951.

(1) 12:1-16:28. El período de hostilidad entre los dos reinos.

(a) 12:1-14:20 (compare 2 de Crónicas 10:1-11:4). La rebelión de las diez tribus. Roboam desprecia el consejo de los ancianos y les contesta a las diez

tribus bruscamente. Como resultado, Israel, bajo la dirección de Jeroboam, se rebela, vs. 1-20; Semeías le ordena a Roboam que no pelee contra Israel, vs. 21-24; se establece el reino de Israel; un hombre de Dios profetiza en contra de la adoración del becerro introducido por Jeroboam, 13:1-34; Ahíaz predice la destrucción de la familia de Jeroboam, 14:1-20.

De acuerdo con Cornill, el 12:1-20 nos bosque_ja una falsa impresión de Roboam, y al mismo tiempo indica cierta dependencia de 2º de Samuel 20 (por ejemplo, compare 1º de Reyes 12:16 con 22 de Samuel 20:1). Por tanto, infiere que es de origen Ephraimítico. Cree que el capítulo 13 es una producción posterior que lleva en sí el mismo estilo que las historias milagrosas de Crónicas y Daniel. Sin embargo, este tipo de argumento está basado en conjeturas sin fundamento. No existe razón para dudar lo correcto de la representación de Roboam. Como un castigo por la idolatría de Salomón, Dios había determinado separar a las diez tribus de la soberanía de la casa de David. Pero esto no hace a un lado el hecho de que la conducta de Roboam fue imprudente, o que las diez tribus pecaron al actuar en esa forma. A Jeroboam se le conoce como el hombre que hizo que Israel pecara. (l fi de Reyes 14:16). Y asimismo, el hecho que 22 de Reyes 12:1-20 exhiba cierta afinidad literaria con 2º de Samuel 20, no comprueba nada por lo que toca a la paternidad literaria. ¿Por qué no podrían haber usado los israelitas para su rebelión palabras similares a las que utilizó el Benjamita Seba en la proclamación de su rebelión (2º de Samuel 20:1)? ¿Qué acaso el uso de estas palabras no demuestran que el verdadero motivo de la rebelión no fue tanto una supuesta opresión de Salomón, sino más bien el celo y una versión antigua y profundamente arraigada de Judá, la cual resultaba de una actitud antiteocrática fundamental de las tribus del norte? Por último, la actitud de Cornill hacia el capítulo 13, no será atractiva para aquellos que aún no han hecho a un lado lo sobrenatural de las páginas de las Escrituras.

Driver cree hallar un anacronismo en el 14:9 en las palabras "todos los que han sido antes de ti". Pero estas palabras no implican la existencia previa de reyes israelitas. Es solamente una frase general para hacer énfasis en la perversidad de Jeroboam. Los que le precedieron probablemente fueron ancianos y Jueces.

Al discutir la monarquía dividida, el autor combina los relatos de los dos reinos, cambiándose de uno a otro. A los reinos se les presenta con cierta fórmula:

JDDA **ISRAEL**

1. Año de la toma de posesión, está sincronizado con el reinado del rey en el otro reino, por ejemplo, 12 de Reyes 15:1 (para Judá); fe" de Reyes 15:25 (para Israel). En el caso de Nadab (fe de Reyes 15:28) y Ela (fe de Reyes 16:10), se da también la fecha sincornizada de la muerte.

INTRODUCCION

2. En seguida se da la edad del rey al subir al trono, por ejemplo, 1º de Reyes 18:2. Esto se omite en el caso de Abijam y Asa.

3. Se declara el término del reinado, por ejemplo, 1º de Reyes 15:2.
4. Se da el nombre de la madre del rey, por ejemplo, fe de Reyes 15:2b. Esto se omite en el caso de Joran, 2º de Reyes 8: 17 y Acház, 2º de Reyes 16:2.

5. Se declara juicio sobre el reinado del rey, por ejemplo, 2º Reyes 18:3 y siguientes.

2. Se declara el término del reinado. También se menciona la residencia real, con la excepción de Jeroboam 1 y Nadab. Esta fue Tirsa hasta que Omri fundó Samaria.

3. Cada rey (con la excepción de Shalum) es condenado formalmente, y se hace referencia a la conspiración de Shalum. Por tanto a él también se le debe considerar como un rey malvado.

4. Se menciona el nombre del padre del rey, por ejemplo, 1º de Reyes 15:25. Esto se Omite en el caso de Zimri y Omri.

5. No se usa una introducción formal para Jehú.

CONCLUSION

l. Una declaración final, por ejemplo, "Lo demás de los hechos de Roboam, y todas las cosas que hizo, ¿no están escritas en las crónicas de los reyes de Judá?" (lº de Reyes 14:29).

2. Generalmente aparece una declaración acerca de la muerte del rey, "y durmió Roboam con sus padres, y fue sepultado con sus padres en la ciudad de David" (1º de Reyes 14:31a). Las palabras "y durmió" se omiten sin embargo, si el rey murió de una muerte violenta, por ejemplo, Joas, (2º de Reyes 12:21). También en el ocaso de Ezequías, Josías, y Joacim se omite el lugar del sepulcro.

3. En seguida sigue la declaración, "y reinó en su lugar su hijo".

1. Una declaración final, por ejemplo, "Los otros hechos de Jeroboam, qué guerras hizo, y cómo reinó, todo está escrito en el libro de las historias de los reyes de Israel") 1º de Reyes 14: 19).

2. Generalmente aparece una declaración sobre la muerte del rey, "y durmió con sus padres".

3. A menos que al rey lo haya seguido un usurpador, se declara que su hijo reinó en su lugar.

Se dan dos conclusiones acerca de Joas: 2º de Reyes 13:12, 12 y 2º de Reyes 14:15, 16. Con respecto a Sedequías, Joacáz, Joacim y Amazías, se omiten las conclusiones por completo.

(b) 14:21-31. El reinado de Roboam (compare 2º de Crónicas 11:5-12:16). En el quinto año del reinado de Roboam, Sisac (Sheshonk I fundador de la 22a dinastía) invadió Jerusalén y tomó los tesoros del Templo. .

(c) 15:1-24. Abiam y Asa de Judá. (d) 15:25-32. Nadab de Israel. (e) 15:33-16:7. Baasa de Israel. (f) 16:8-14. Ela de Israel.

(g) 16:15--22. Zimri de Israel.

(h) 16:23-28. Omri de Israel. Omri estableció la capital de Israel en Samaria y, políticamente hablando, se convirtió en uno de los más grandes reyes de Israel. Sin embargo desde el punto de vista religioso, continuó en la apostasía.

(2) 1º de Reyes 16:29-2º de Reyes 10:36. Un período entre los dos reinos.

Este período comprende desde el reinado de Acab hasta la muerte de Joran de Israel y Amazías de Judá. Durante este período, el reino de Judá permanece en la oscuridad y las Escrituras ponen su énfasis en el reino de Israel. La razón para esto es muy clara. El hijo de Josafat se había casado con la hija de Acab, y Judá había tomado la parte de Israel en las guerras en contra de Siria. Pero sobre todo, Jezabel había implantado en el territorio la adoración de Baal, la cual provenía de Tiro, y con este motivo se desató una guerra a muerte entre esta adoración idólatra y la verdadera adoración a Jehová. En esta época por tanto, Dios levantó a los profetas Elías y Eliseo. Este es el segundo gran período de milagros en la Historia Bíblica. Los profetas llevaron a cabo milagros en el nombre de Jehová, y en esta forma la gracia de Dios les ayudó para impedir que la adoración a Baal se convirtiera en la religión principal de Israel.

(a) 16:29-22:40. El reinado de Acab. Este reino inicia un nuevo camino en la historia de Israel, ya que no sólo Acab continuó en el pecado de Jeroboam, sino que también exaltó hasta la supremacía la adoración de Baal proveniente de Tiro, y hasta construyó un templo y un altar a Baal en Samaria. Además, quiso perseguir a aquellos que no abandonaban a Jehová para seguir a Baal. La apostasía en contra de Jehová se hizo oficial y formal. El Señor por tanto tenía que intervenir, y Elías, su mensajero, aparece en la escena. A este profeta bien se le puede considerar como a un segundo Moisés, un hombre en quien culminó el poder profético. Era celoso de la Ley y del honor de Dios, y como Moisés, llevó a cabo milagros. Pero también sirve como un modelo de aquel gran Profeta que Moisés había predicho (Deut. 18:5), aquel en quien tanto la Ley como los Profetas se cumplirían. "Su extracción no israelita, su peregrinación a Sarepta, llevando una bendición a una mujer pagana piadosa, y varias otras cosas, nos anuncian aquel tiempo en que Dios también permitirá que los paganos se conviertan y participen de las bendiciones del Reino de Dios; y la resurrección del niño de la viuda que él llevó a cabo, así como su ascensión al cielo, son tipo de la resurrección de los muertos y la ascensión al cielo de Cristo, antes de cuyo ministerio se registró un avivamiento del espíritu de Elías en Juan el Bautista" (Keil).

(b) 22:41-51. Josafat de Judá (compare cj,e de Crónicas 17:1-21:3). Estableció la paz con Acab, dio su hijo Joram a la hija de Acab, Atalía, en casamiento y se unió con Acab en guerra contra Siria.

(c) 22:52-2fi de Reyes 2:25. Ochozías de Israel. Su reinado se pareció al de su padre Acab. Elías (22 de Reyes 2) es transportado al cielo.

(3) 2º de Reyes 3:1-8:15. Joram de Israel. Joram quitó las estatuas de Baal

en Samaria. Junto con Josafat, organizó una expedición en contra de los rebeldes moabitas. Durante esta época se desarrolló el ministerio de Eliseo. Se puede ver fácilmente la influencia de Elías en el hecho de que Joram hizo que cesara la adoración a Baal como religión oficial. También se puede observar tal influencia en las escuelas de los profetas *(bene hannevfim),* las cuales él fundó con el propósito de dar entrenamiento religioso e intelectual y para llamar a la nación a Dios nuevamente.

Los críticos de la escuela negativa, no están de acuerdo al valorizar la relación entre Elías y Elíseo. Establecen una objeción al que en un orden estrictamente cronológico. Por lo general, los milagros efectuados para individuos y para la escuela de los profetas se narran primero, y los milagros para el rey y para la nación al último. La maravillosa sanidad de Naamán, el extranjero sirve como un eslabón para conectar a los dos.

Los críticos de la escuela negativa, no están de acuerdo al valorizar la relación entre Elías y Eliseo. Establecen una objeción al elemento sobrenatural en las narraciones y parecen estar de acuerdo en sostener que los relatos de Eliseo no presentan tanto la historia de este profeta, sino más bien una serie de anécdotas. Como contestación diríamos que este es precisamente el caso. El autor selecciona incidentes del ministerio de Eliseo para demostrar como es que a través de él, Dios estaba obrando en tiempos tan cruciales.

(e) 8:16-24 (compare 2º de Crón. 21:2-20). Joran de Judá. Introdujo las idolatrías de Acab en Judá. Durante su reinado, Edom y Libna *Gos.* 15:42) se rebelaron.

(f) 8:25-29. Ochozías de Judá.

(g) 9:1-10:36. Jehú de Israel. Este hombre exterminó por completo la adoración a Baal impuesta por Acab y Jezabel. Óseas (1:4, 5) condena la manera sangrienta de Jehú y esto está en armonía con la representación hecha aquí en Reyes. El autor narra vívidamente los hechos sangrientos de Jehú. Se le reconoce el hecho que obedeció a Jenová, (10:30) pero se le condena porque su obediencia no fue completa (10:29, 31). Jehú era el tipo de hombre que obedecía a Dios en la forma que le resultaba más agradable a él.

(3) 11:1-17:41. Nuevas hostilidades entre los dos reinos. Los ministerios de Elías y Eliseo tuvieron éxito en el sentido de quitar las idolatrías extranjeras. Sin embargo, Israel se hundió en su misma situación anterior. A través de Acaz de Judá, se introdujo la idolatría Siria aun en Jerusalén. Cuando Israel y Siria se opusieron a Acaz, él buscó la ayuda de Asiría. En esta forma esta gran nación estableció contacto con Palestina, y en 722 A. C. Israel cayó ante ella.

(a) 11:1-21. Atalía usurpa el trono de Judá.

(b) 12:1-21. Joas de Judá repara el Templo.

(c) 13:1-9. Joacáz de Israel. Siria, por un tiempo, captura a Israel.

(d) 13:10-25. Joas de Israel recupera de Siria algunas de las ciudades que le habían quitado a su padre.

(e) 14:1-22. Amasías de Judá.

(f) 14:23-29. Jeroboam II de Israel. Israel alcanza gran poder y prosperidad material durante este reinado.

(g) 15:1-7. Uzías de Judá. Judá también tenía prosperidad durante este tiempo.

(h) 15:8-12. Zacarías de Israel.

(i) 15:13-16. Salum de Israel.

(j) 15:17-22. Manahem de Israel paga tributo a Tiglath-Pileser In (745-727 A.C.).

(k) 15:23-26. Pekaía de Israel.

(1) 15:27-31. Peka de Israel se convierte en un aliado de Siria en contra de Judá. Tiglath-Pileser invade a Palestina del Norte y toma a Nephtalí cautivo.

(m) 15:32-38. Jotam de Judá.

(n) 16:1-20. Acáz de Judá busca la auyda de Tiglath-Pileser In en contra de Israel y Siria.

(o) 17:1-41. Oseas, el último rey de Israel. Los Asirios sitian a Samaria y toman a Israel cautivo.

III. 2º de Reyes 18:1-25:30. El Reino de Judá a la Cautividad

(1) 18:1-20:21. Ezequías de Judá. Resumen del reino de Ezequías; su principio, duración y carácter general, 18:1-8; la destrucción de Israel por Salmanasar, 18:9--12; del 18:13 al 19:37 el relato de la invasión de Judá por Senaquerib. Esta narración se repite casi palabra por palabra en Isaías 36 y 37 y se resume con algún material adicional en 2º de Crónicas 32. El original es el relato de Isaías y en este original están basadas las narraciones de Reyes y Crónicas. (Acerca del punto de vista de que el original es el relato de Reyes, véase LOT8, ps. 226-227). La historicidad del relato bíblico está confirmada por el descubrimiento del propio relato de Senaquerib sobre su conquista de Palestina. Narra haber conquistado cuarenta y seis ciudades amuralladas de Judá y haberse llevado 200, 150 habitantes. Por lo que toca a Ezequías dice, "y

a él mismo, como un pájaro enjaulado (kima issur ku-up-pi) en medio de Jerusalén su capital (al sharru-ti-shu) lo encerré". (Véase literatura sobre la invasión de Senaquerib en: Daniel David Luckenbill: *The Annals of Sennacherib,* 1924. Esta obra contiene el texto y la traducción y servirá como una introducción a la materia así como a las inscripciones reales asirías en general).

La enfermedad de Ezequias y su recuperación se relatan en 20:1-11; la llegada de la embajada de Merodach-Baladan en el 20:12-19. También se narran estos dos acontecimientos en Isaías 38 y 39. Sin embargo, en Isaías 38, a la narración de la enfermedad de Ezequías le sigue su cántico de alabanza por su recuperación (Isa.

28:9-22). A continuación se da el relato de la muerte de Ezequías en 2º de Reyes 20:20, 21.

(2) 21:1-18. Manases. Durante este período, aquellos que al principio estaban en contra de la teocracia, ganaron poder lo que dio por resultado un florecimiento de la idolatría pagana como nunca antes.

(3) 21:19-26. Amón. Este rey continuó la idolatría de Manases, y fue asesinado durante el segundo año de su reinado.

(4) 22:1-23:30. Josías. Caracterización del reino, 22:1, 2; el descubrimiento del Libro de la Ley durante el año dieciocho del reinado de Josías, 22:3-20. El Libro de la Ley consistía en todo el Pentateuco y no era solamente el Deuteronomio. Este era una copia oficial de la Ley, esto es, la que había pertenecido al Templo y se le había depositado en el Arca en el Lugar Santísimo. Se lee la Ley que se acaba de encontrar en el Templo y se restablece el pacto, 23:1-3; la destrucción de la idolatría y celebración de la Pascua, 23:4-24; terminación del reinado de Josías, 23:2NO.

Algunos eruditos piensan que los editores Deuteronómicos manifestaron particular atención a esta sección. Pero el relato de Josías es compacto y claro, y tenemos toda la evidencia para suponer que es fiel a los hechos. Si esta sección fuera una creación libre con el propósito de exaltar el "código Deuteronómico", sería sumamente raro que se les permitiera permanecer a secciones como el 23:26, 27. Estos versículos son evidencias claras de integridad y exactitud.

(5) 23:31-35. Joacáz. Este hombre reinó por tres meses, y después fue llevado a Egipto. (Compare Jer. 22:10-12, donde aprendemos que a Joacáz también se le llamaba Sallum).

(6) 23:36-24:7. Joacim o Eliakim. Durante este período (605 A. C.), Nabucodonosor atacó a Jerusalén por primer a vez, y Daniel fue llevado

cautivo. (Véase una discusión de la cronología de estos acontecimientos en mi CD, 1949, ps. 295-297).

(7) 24:8-17. Joaquín, o Jeconías o Conías. Reinó tres meses y después fue llevado a Babilonia.

(8) 21:18-25:26. Sedequías y Gedalías. Esta sección es paralela casi palabra por palabra a Jer. 52, con excepción de que en Jeremías se omite el relato del asesinato de Gedalías y la huída del pueblo a Egipto, pero se inserta una declaración de aquellos que Nabucodonosor se lleva a Babilonia. Tanto al pasaje en Jeremías como a su paralelo en Reyes, se les considera mejor como extractos de una fuente original más amplia (véase discusión bajo Jeremías).

(9) 25:27-30. Los últimos días de Joacim. En el primer año de su reinado, Evil-Merodach soltó a Joacim de la prisión. En esta forma se cumplió el propósito divino que la línea de David, aun cuando a veces subyugada, nunca había de ser rechazada por completo. (2º de Samuel 7:14, 15 y también Gén. 49:10).

CAPITULO CATORCE

ISAIAS

Nombre

El libro lleva el nombre del mismo profeta. En el título, el nombre aparece como *yesha'yah* (también en el *Baba Bathra* 14b). Sin embargo, en el texto de la profecía y también en otras partes del Antiguo Testamento, ocurre en una forma más larga, yesha'yahu, aún cuando occurre también la forma más corta (compare fe de Cró. 3:21; Esdras 8:7, 19; Neh. 11:7). Este nombre puede ser una composición de *yesha'* (salvación), y *yahu* Gehová). Por tanto probablemente significa "Jehová es salvación". En la Septuaginta el nombre es Hesaías y el latín tiene Esaías o Isaías.

Autor

El asunto de la paternidad literaria de la profecía de Isaías ha sido objeto de gran discusión por la erudición moderna. La posición que en este libro se adopta es la de que Isaías mismo escribió toda la profecía, y en corto lapso se darán las razones para haber adoptado esta opinión. Para poder apreciar la naturaleza y la importancia del problema, será necesario repasar brevemente la historia de la crítica literaria del libro.

(1) El Talmud. *Baba Bathra* 15a declara, "Ezequías y su compañía escribieron Isaías, Proverbios, el Cantar de los Cantares y Eclesiastés". ¿Cual es la explicación de esta declaración? El contexto pone en claro que el verbo "escribió" *(ktb)* tiene un amplio significado, y evidentemente se utiliza en el sentido de "editó" a "publicó". También la frase "Ezequías y su compañía", evidentemente se debe tomar como una referencia a los contemporáneos de Ezequías quienes vivieron más que él, y por tanto es equivalente a la expresión "hombres de Ezequías" en Prov. 25:1. Por tanto, de acuerdo con el Talmud, no

se niega de ninguna manera a Isaías la paternidad literaria de la profecía; solamente se atribuye a la compañía de Ezequías la colección de las profecías.

Tampoco el arreglo de las profecías en el *Baba Bathra* 14b niega. En ningún sentido, la paternidad literaria a Isaías. Por que ya hemos observado (véase p. 169) la razón teológica de esta clasificación. Además, la intención fue evidentemente la de conectar a Jeremías y Ezequiel como contemporáneos por una parte, y a Isaías y a los Doce (cuando menos algunos de estos) como contemporáneos por otra parte. Porque el idioma del pasaje es, "Jeremías y Ezequiel; Isaías y los Doce".

(2) Moisés ben Samuel Ibn-Gekatilla (c. 110 D. C.). A este autor se le conoce por referencias a sus comentarios en las obras de Ibn Ezra. Aparentemente consideraba a las profecías de la primera parte de Isaías como pertenecientes al tiempo de Ezequías. Las de la segunda parte las asignaba al período del segundo Templo. El mismo Ibn Ezra escribió (véase p. 123) un brillante comentario sobre Isaías, en el cual negaba la paternidad literaria de Isaías sobre los capítulos 40-66.

(3) El período de la destructiva crítica moderna. Este período comienza en 1780, veintisiete años después de la aparición de la obra de Astruc. Más o menos en ese año, J.B. Koppe, en la edición alemana del comentario de Lowth, sugirió en una nota que el capítulo 50 podía haber sido la obra de Ezequiel o de alguien más que vivió en la época del exilio. En el año de 1789, apareció el comentario de Doederlein, en el cual se negaba la paternidad literaria de Isaías sobre los capítulos 40-66. Eichhorn hizo la misma negación. Rosenmueller indicó que si Isaías no era el autor de los capítulos 40-66, tampoco pudo él haber escrito las profecías que tenían que ver con Babilonia en la primera parte del libro.

Por un tiempo se creyó que los capítulos 40-66 eran la obra de muchos autores. Hubo también algunos que afirmaban la unidad de estos capítulos, pero negaban que Isaías hubiera sido su autor. De estos últimos era Wilhelm Gesenius, quién produjo una fuerte defensa en favor de la unidad de estos capítulos. El sostenía *(Commentar, II*, 1819) que los capítulos eran la obra de un profeta anónimo que vivió cerca del final del exilio.

Durante el siglo diecinueve, la erudición estaba dividida básicamente en dos grupos. Por una parte, estaban aquellos que negaban que Isaías fuera el autor de toda la profecía. Se atribuían los capítulos 40-66 cuando menos, al tiempo del exilio, y se les consideraba como la obra de un gran personaje desconocido, el llamado "Segundo Isaías", al cual algunos exaltaban como el primer

proclamador del verdadero monoteísmo. El punto de vista negativo fue popularizado en 1889 por Jorge Adams Smith, cuyas conferencias sobre Isaías han tenido muchas ediciones y han ejercido una influencia tremenda en todo el mundo de habla inglesa. Por otra parte, había aquellos que mantenían la paternidad literaria de Isaías para toda la profecía. Tales como Moritz, Drechsler, Carlos Pablo Caspari, H.A. Hahn, Rodolfo Stier, Franz Delitzsch (quien más tarde modificó en algo su opinión) y José Addison Alexander. En las manos de estos hombres, la exégesis de Isaías alcanzó su más grande altura.

(4) La escuela de Bernhard Duhm. En 1892, Duhm, profesor de Teología en Basel, sacó a luz un comentario que dio muestras de tener una influencia revolucionaria en el estudio de Isaías. Duhm sostuvo que había tres etapas importantes en la recopilación de Isaías: la colección del 1-12 y 13-23, la unión de los grupos 1-12, 13-23, 24-35, y su terminación hasta la adición de 36-39, y finalmente, la adición del 40-66. A cada una de estas etapas en la recopilación no necesariamente se le tiene que considerar como la obra de un solo hombre. Más bien, cada paso en sí puede tener una larga historia, y el primer redactor probablemente vivió alrededor del primer siglo A. C. Esta fecha tan tardía es errónea, como quedó comprobado por el descubrimiento (1947) del Rollo Qumran de Isaías, el cual posiblemente sea anterior al primer siglo A. C,

De particular importancia es el hecho que Duhm restringió el límite del Segundo Isaías a 40-66, y estos capítulos, con la excepción de los famosos pasajes sobre el "Siervo", él creía que habían sido escritos por alguien que había vivido cerca del 540 A. C., no en Babilonia, sino probablemente en Líbano o en la parte norte de Fenicia. Por lo que toca a 55-60, Duhm declaró que habían sido compuestos por alguien que probablemente había vivido en Jerusalén poco antes de la época de la actividad de Nehemías. A este autor desconocido, Duhm lo designaría como el "Trito-Isaías". Básicamente por lo tanto, según él, tenemos un Isaías, un Segundo Isaías y un Tercer Isaías. Esta división triple vino a ser la base de una gran parte del estudio subsecuente de la profecía y en su mayor parte, la noble obra de Isaías llegó a ser considerada como «una pequeña biblioteca de literature profética" (Marti).

(5) La Escuela «Historia de la Tradición". Básica a esta posición es la presunción de que la literatura de los hebreos estaba organizada en distintos tipos, y que se podía distinguir a cada uno de estos fácilmente por medio de ciertas características. Cada tipo exhibía ciertas fórmulas de introducción y terminación, pensamientos característicos, y también alguna función en la vida del pueblo. La forma original de las declaraciones proféticas, fue la palabra

hablada (véase p. 168). La influencia del estudio de la religión comparada, a menudo ha llevado a los seguidores de la crítica forma a exhibir una percepción exegética correcta, la cual no se encontró en algunos que escribían desde el punto de vista del antiguo liberalismo.

(6) El «Segundo Isaías" de Torrey. En el año de 1928, se publicó una obra por Carlos Cutler Torrey de la Universidad de Yale, titulada, *The Second Isaiah.* Torrey alegaba que los capítulos 34-66 (con la excepción del 36-39) eran todas las obras de un autor que vivió en Palestina. Torrey considera que la doble aparición de la palabra «Ciro" y las palabras «Babilonia" y «Caldea" son interpolaciones que deben ser eliminadas del texto. En la obra de Torrey tenemos un fuerte argumento en favor de la unidad de la sección 40-66 y también en favor de Palestina como lugar de su composición.

(7) La obra de Karl Elliger. Este autor ha escrito tres importantes libros sobre Isaías. Ha tratado de defender la posición de que la sección 56-66 proviene de la mano de un autor que vivió hacia el fin del sexto siglo A. C., un autor acerca del cual podemos aprender algo, y que ha compuesto el famoso pasaje del 52:13-53:12, y cuya

mano se encuentra no sólo en los otros pasajes relativos al «Siervo", sino también en otras partes de la sección 40-55.

El repaso anterior del curso de la crítica literaria se ha basado en tres artículos tomados de *Studies in Isaiah* (1954) escritos por este autor. En ésta obra, se ha hecho un esfuerzo por bosquejar en detalle el curso de la crítica literaria con respecto a Isaías, desde el tiempo de José Addison Alexander hasta nuestros días. Se desea que esta obra sirva como una introducción al estudio de la profecía.

A la luz del largo curso de la crítica literaria, este autor se encuentra imposibilitado para aceptar las opiniones de la escuela moderna. El punto de vista que en este libro se adopta, es el de que Isaías, el hijo de Amós, es el autor de toda la profecía. Las razones para adoptar tal posición son las siguientes:

(1) En el Nuevo Testamento existen más referencias a Isaías que a todos los profetas juntos, y esto se hace de tal manera, que no queda lugar a duda que a los ojos del Nuevo Testamento Isaías fue el autor de toda la profecía. En Juan 12:38, se declara que a pesar de los milagros que Jesús había llevado a cabo, la gente no creía en El, para que «la palabra de Isaías el profeta" se pudiera cumplir. En seguida viene una referencia a Isaías 53:1. Esto va seguido por una explicación (v. 39) de por qué la gente no creía, y esta explicación es una referencia a Isa. 6:9 ('otra vez dijo Isaías"). En seguida sigue la sorprendente

declaración, "Estas cosas (esto es, las referencias al «segundo" y al "primero" Isaías) dijo Isaías cuando vio su gloria y habló de él" (v. 41). Así también, en Juan 12:38-41, el pasaje se refiere a ambas partes de Isaías y se le atribuyen al hombre como el autor.

En Romanos 9:27-33, Pablo hace abundante uso de la profecía de Isaías. En el v. 27 dice, «También Isaías clama tocante a Israel". De acuerdo con Pablo, es *el profeta mismo* quien proclamó este mensaje, y su proclamación se describe como un clamor. En seguida sigue una referencia a Isaías 10. Y después se introduce una referencia a Isaías 1:9 con las palabras «y como antes dijo Isaías". En el v. 32, Pablo usa el lenguaje de Isa. 8:14 (en parte), y en el v. 33, hace mención de Isa. 28:16.

En Romanos 10:16-21, Pablo introduce la sección con las palabras «Como está escrito" (v. 15a), y esto va seguido por una referencia de Isa. 52:7a. En el v. 16 aparecen las palabras "Isaías dice", y esto va seguido por una referencia a Isa. 53:1. Después sigue la declaración, «Isaías determinadamente dice", y una referencia de Isa. 65:1. En seguida se presenta una referencia a Isa. 65:2 con las palabras "de Israel dice". Este pasaje en Romanos es instructivo para mostrar cómo consideraba Pablo a la relación entre Isaías 52 y 53. En este punto, el Nuevo Testamento refuta la idea de que Isaías 53 no tiene ninguna relación con lo que le precede.

Resumen de la Evidencia en el Nuevo Testamento

(Citas de Isaías por Nombre)

Pasaje en N.T.	Manera de presentar la referencia	Pasaje citado	Fuente[1] si en el supuesto lº, 2º, 3er
Mat. 3:3	el profeta Isaías	40:3	II
Mat. 8:17	Isaías el profeta	53:4	II (III)
Mat. 12:17	Isaías el profeta	42:1	II
Mat. 13:14	la profecía de Isaías	6:9,10	I
Mat. 15:7	Isaías profetizó	29:13	I
Marcos 1:2	en Isaías el profeta	40:3	II
Marcos 7:6	Isaías profetizó	29:13	I

Lucas 3:4	en el libro de las palabras de Isaías el profeta	40:3-5	II
Lucas 4:17	el libro del profeta Isaías	61:1,2	III
Juan 1:23	el profeta Isaías	40:3	II
Juan 12:38	Isaías el profeta	53:1	II (III)
Juan 12:39	otra vez dijo Isaías	6:9,10	I
Juan 12:41	Isaías-dijo-vio-habló	53:1; 6:9, 10	I, II
Hechos 8:28	leyendo a Isaías el profeta	53:7-8	II (III)
Hechos 8:30	leyendo al profeta Isaías	53:7-8	II (III)
Hechos 8:32	el pasaje de la escritura	53:7-8	II (III)

Nota: Los antecedentes de este acontecimiento, ilustran y cumplen

Isaías 56:3-7			III
Hechos 28:25	Bien ha hablado el Espíritu Santo a través de Isaías el profeta[2]	6:9, 10	I
Romanos 9:27	Isaías clama	10:22, 23	I
Romanos 9:29	Como antes dijo Isaías	1:9	I

Nota: Romanos 9 y 10 contienen muchas alusiones al lenguaje de Isaías, y ecos del mismo.

Romanos 10:16	Isaías dice	53:1	II (III)
Romanos 10:20	Isaías determinadamente dice	65:1	III

La naturaleza de estas citas y la forma en que el lenguaje de Isaías aparece en el Nuevo Testamento ponen muy en claro el hecho de que todo el libro estaba ante los escritores inspirados del Nuevo Testamento y que ellos lo consideraron como la palabra del profeta Isaías. Para todo creyente cristiano, este testimonio del Nuevo Testamento debe ser decisivo.

(2) La tradición de la paternidad literaria de Isaías aparece tan temprano como el Eclesiástico. En el 49:17-25 leemos, "El (esto es, Isaías) confortó a los que se lamentaban en Sión. Les mostró las cosas que habrían de ser hasta el fin del tiempo y las cosas escondidas o que siempre vinieron". Al hablar acerca del consuelo de Isaías para aquellos que se lamentaban en Sión (a propósito, no Babilonia), la traducción de Ben Sira utiliza la misma palabra griega para confortar *(parakalein)* que se usa en la Septuaginta de Isa. 40:1 y 61:1, 2. Así también el original hebreo utiliza la misma palabra *(wayyinnahem)* como lo hace Isaías. Debe observarse que esta es la primera aparición de una tradición acerca de la paternidad literaria de Isaías, y esta primera aparición le asigna la obra a Isaías. No se menciona nada sobre un "profeta del exilio". Así pues, el llamado "más grande" de los profetas de Israel, el supuesto "Segundo Isaías" es desconocido por el Eclesiástico. Y si alguien estaba interesado en los grandes profetas, ese fue el hijo de Sirac. Por otra parte, él nos habla de "Isaías el profeta", quien fue grande y fiel a su visión", "quien vio por el espíritu de poder". Tal lenguaje basado en Isa. 11:2, indica la más elevada de las alabanzas. Esto también da lugar a otro problema.

Si el "Segundo Isaías" fue tan grande, de acuerdo con algunos, el más grande de los profetas, un hombre que se supone presentó la más excelsa doctrina de Dios que el mundo jamás ha presenciado, ¿a qué se debe que decreció tan rápidamente que para la época del Eclesiástico ya había desaparecido por completo? Por otra parte, ¿a qué se debe que la estatura del Isaías del siglo octavo, quien de acuerdo con la crítica de ninguna manera fue el más grande de todos los profetas, creciera tan tremendamente hasta el punto que el Eclesiástico le otorgara tan elevada alabanza? Este es un fenómeno sin paralelo en la historia de la literatura, y aquellos que niegan la paternidad literaria de Isaías, necesitan darle una explicación satisfactoria.

(3) El encabezado de la profecía (1:1), se da con el propósito de que sirva para todo el libro. Este encabezado describe el libro como una visión *(hazon)* de Isaías el hijo de Amós, teniendo que ver con Judá y especialmente con Jerusalén, y habiendo sido vista en una ocasión específica. Isaías mismo probablemente añadió este título. Si el libro fue obra de editores posteriores, entonces se levanta la pregunta, ¿qué les llevó a asignar tan definitivamente el libro a Isaías el hijo de Amós?

(a) En su *Geschichte der althebriiischen literatur* (1906, ps. 156-159), Karl Budde sostiene que originalmente, los escritos de Isaías (1:39) y aquellos del "Gran Desconocido" no poseían relación alguna los unos con los otros. En esa

época, los libros estaban divididos en las categorías de grandes, medianos y chicos. (Esta suposición de Budde, de paso, es absolutamente injustificada. No existe evidencia alguna para respaldarla). Los dos libros *grandes,* Jeremías y Ezequiel estaban escritos ambos en un solo rollo. Había dos libros de tamaño *mediano,* uno para Isaías, y uno anónimo (esto es, Isaías 40-66). Estos dos estaban escritos en un solo rollo con el siguiente orden como resultado: Jeremías, Ezequiel, Isaías, los Doce. Budde apela al *Baba Bathra* 14b como evidencia. Pero la teoría carece en lo absoluto de respaldo objetivo, y ocasiona varias preguntas. ¿A qué se debe que el segundo libro de tamaño *mediano* haya sido anónimo? Cuando los editores de acuerdo con la crítica, estaban colocando encabezados sobre los libros proféticos, aún sobre uno tan corto como Abdías, ¿a qué se debe que a ésta, la mayor de todas las profecías, no le hayan asignado ningún encabezado? ¿Y por qué a Isaías 13 los editores le dieron el encabezado de, "carga de Babilonia, que vio Isaías hijo de Amoz"?

(b) A menudo se supone que algunos discípulos que escribieron en el espíritu de Isaías pudieron haber incluido sus propios oráculos en la colección de sus profecías. Así entonces, el Segundo Isaías, se dice que recibió la influencia del Primero, y que el Tercer Isaías recibió la influencia del Segundo. Alrededor de cada uno se desarrolló un grupo de discípulos. Editores posteriores incorporaron todas estas declaraciones bajo el nombre de Isaías. Esta teoría, con una que otra modificación, es probablemente la que más adeptos tiene hoy en día. Como contestación diríamos que está basada sobre la especulación y a adivinación. Además, si los editores coleccionaron tantas declaraciones que en realidad fueron pronunciadas por varias personas, y publicadas después bajo el nombre de Isaías, hicieron algo muy deshonesto. Porque como hemos visto, el encabezado (1:1) que estos editores añadieron al libro es muy específico, y da la impresión de que todo el libro es la visión que Isaías el hijo de Amoz vio acerca de asuntos específicos en una ocasión específica.

(c) De acuerdo con E.J. Kissane, aparentemente existió en Babilonia un profeta que coleccionó todas las profecías de Isaías que ahora se encuentran del 1-34. A esta sección él le añadió las ideas de Isaías en su propio idioma. Después de transcurridos dos siglos, algunas de las ideas de Isaías habían perdido ya su atractivo, especialmente sus advertencias acerca de la destrucción. Por tanto, este profeta desconocido, hizo énfasis en las profecías del retorno.

Pero Isaías 40-66 es mucho más que una simple repetición de enseñanzas

anteriores de Isaías. Es más bien una expansión y desarrollo de algunas de estas enseñanzas. Además, se introducen temas sobre los cuales la sección de Isaías 1-39, no dice nada. De hecho, las nuevas ideas se destacan tan claramente que uno esperaría que el nombre de algún autor del exilio, más que el de Isaías, apareciera añadido al libro. Así también, los últimos capítulos contienen denunciación así como esperanza. Debe observarse también, que la anonimidad es contraria a la naturaleza de la profecía. Tenía que conocerse la identidad del profeta, para poder recibirlo como un embajador de Dios. Fue suficiente, en el caso del profeta desconocido que se la apareció a Elí, que Elí conociera su nombre. Pero cuando el profeta *escribió* para el beneficio de aquellos con quienes no podía llegar a tener contacto personal, era esencial que se diera a conocer su identidad, para que se pudiera recibir su mensaje como una declaración llena de autoridad proveniente de un embajador auténtico de Jehová. Es completamente contrario a todo el genio de la enseñanza bíblica, el postular la existencia de profetas escritores anónimos. La existencia de los «Profetas Anteriores", no modifica la fuerza de esta declaración.

A manera de conclusión, si los capítulos 40-66 no fueron escritos por Isaías, ¿cómo podemos explicar el hecho que el encabezado los atribuye a Isaías? La crítica negativa no parece tener una percepción muy clara de los tremendos problemas comprendidos en este asunto.

(4) El autor de Isaías 40-66 fue un personaje originario de Palestina. El autor no manifiesta familiaridad alguna con la tierra o la religión de Babilonia tal como lo podíamos esperar de uno que hubiera morado entre los cautivos. Pero sí habla de Jerusalén y las montañas de Palestina, y menciona a algunos de los árboles que son nativos de Palestina, por ejemplo, el cedro, el ciprés, el roble (44:14, 41:19). En el 43:14, Jehová habla de enviar *a* Babilonia, un pasaje que está dirigido claramente a los que no están en Babilonia. En el 41:9, el profeta le habla a Israel como la simiente de Abrahán la cual Jehová ha tomado de los términos de la tierra. Una frase como «Términos de la tierra", solamente pudo haber sido empleada por uno que estaba en la tierra prometida. Lo mismo se puede decir del 45:22. En el 46:11, frases tales como «desde el oriente" y «de tierra lejana" son más fáciles de comprender cuando se hablan desde un punto de vista de Palestina, más que uno de Babilonia. Pero el 52:11 es conclusivo. La frase «de ahí" demuestra claramente que este pasaje no fue escrito en Babilonia.

(5) Existen pasajes en los capítulos 40-66 que no encajan en la época del exilio. Podemos mencionar ahora uno o dos de ellos; otros los discutiremos bajo el subtítulo de Análisis. En el 62:6, los muros de Jerusalén están aún en

pie. En el 40:9, las ciudades de Judá, así como Sión aún existen. ¿Cómo es posible que se haya escrito un pasaje como éste durante el exilio? (Compare también 43:6; 48:1-5; etc).

(6) Si uno comienza a separar o dividir Isaías, es imposible terminar con dos o aun tres divisiones. Se ve uno forzado a continuar analizando y dividiendo hasta que permanece sólo un conglomerado de fragmentos. La historia de la crítica literaria de Isaías ha mostrado que el fin de tal proceso divisivo es, en realidad, el escepticismo.

(7) Los argumentos que generalmente se aducen para rechazar los capítulos 40-66 de Isaías, son los siguientes: Que no se menciona el nombre de Isaías en estos capítulos, que no encajan en la época de Isaías, y que están escritos en un estilo de hebreo diferente al de las profecías genuinas de Isaías. Es cierto que no se menciona el nombre de Isaías en la sección del 40-66, pero cuando se considera el propósito de estos capítulos (véase más adelante la sección Propósito), es fácil comprender por qué el nombre no aparece. Con respecto a la declaración que la sección del 40-66 no encaja en la época de Isaías, se puede decir que la teoría que está más libre de dificultad, es que el anciano Isaías, bajo la inspiración del Espíritu Santo, anticipó la ocasión en que su pueblo estaría en la esclavitud y sería libertado (véase la sección Propósito) por medio de una poderosa salvación. En otras palabras, cuando se toma en consideración el propósito de estos capítulos, se dará uno cuenta que la objeción carece de relevancia. Por último, las diferencias lingüísticas y de estilo, no son tan grandes como algunas veces se piensa. La razón de estas diferencias se encuentra más que nada en la materia que aquí se trata, el carácter profético y escatológico de esta sección.

(8) Existe una unidad en la profecía que a menudo se pasa por alto. Hay palabras y expresiones que son comunes a ambas partes. Así por ejemplo, la frase “El Santo de Israel" como una designación de Dios, refleja la gran impresión hecha en el profeta por la majestuoso visión en el Templo. Esta impresión es tan indeleble, que en los capítulos 1-39, Isaías usa la frase doce veces y en la sección del 40-66, la utiliza catorce veces. En otras partes del Antiguo Testamento aparece cinco veces. Otras palabras también caracterizan a ambas porciones de la profecía, por ejemplo: “zarza", “decepciones», "escoria», “dice Jehová» *(yo' mar);* (compare también 40:5 con 1:20; 43:13 con 14:27; 65:25 con 11:9; etc.). Bajo la sección de Análisis se indicarán otras similaridades. La importancia del 36-39 no se debe pasar tampoco por alto. Estos capítulos constituyen un puente de conexión o eslabón entre el período

asirio primitivo, y un período babilonio posterior. Sirven como una hermosa introducción a la última sección grandiosa del libro.

(9) Existen pasajes en Sofonías, Nahum, Jeremías y Zacarías, que parecen reflejar algunas partes del 40-66 y por tanto indican que la porción posterior de Isaías ya existía cuando estos profetas escribieron. Aquellos que niegan la paternidad literaria de Isaías sobre estos capítulos alegan sin embargo, generalmente hasta donde llegan a darse cuenta del punto, que el 40-66 hizo uso de otros profetas. Estos pasajes serán discutidos bajo la sección Análisis (véase también SI).

Nuestro propósito en el bosquejo anterior, ha sido el presentar en forma breve algunas de las razones principales del porqué creemos que Isaías fue el autor de todo el libro que lleva su nombre (porque todo el libro, como ahora está compuesto, lleva su nombre). Nos llama la atención el hecho de que la crítica negativa habiendo negado a Isaías la paternidad literaria del libro completo, hasta ahora haya estado imposibilitada para ponerse de acuerdo acerca de quién fue el autor. Por supuesto que lo que decide el asunto es el testimonio inequívoco del Nuevo Testamento. Pero también creemos que al tomar en consideración el propósito de todo el libro, se podrá ver que la teoría que está más libre de dificultad es aquella que considera a Isaías como el autor de la sección de los capítulos 40-66. Tenemos la intención de presentar el propósito del libro en unas cuantas palabras solamente, ya que es por medio de un análisis como mejor se puede apreciar la profunda unidad interna y la armonía de esta gran profecía.

Propósito

El propósito de esta noble profecía es enseñar la verdad de que la salvación es por gracia, esto es, que es de Dios y no del hombre. Esto toma cuerpo en el nombre mismo del profeta, pero se enseña claramente en sus declaraciones. En el primer capítulo aparecen las palabras "Sión con juicio será rescatada, y los convertidos de ella con justicia» (v. 27). Este versículo introduce el tema sobre el cual el profeta habla continuamente. Sin duda que se pueden considerar los capítulos 40-66 como una exposición general de este pensamiento.

El ministerio de Isaías se llevó a cabo en un momento crítico de la historia de Judá. El poder asirio se estaba levantando, y a la luz de este hecho, aparecieron dos grupos dentro de la nación. Uno trataba de aliarse con Egipto y

el otro con Asiria. Sin embargo, Isaías prohibió las alianzas humanas y exhortó a la nación a que confiera en Jehová. Como una señal de liberación, proclamó el nacimiento del Mesías y profetizó acerca de la naturaleza de su reino. En la última porción de su profecía (40-66) presentó la marcha espiritual y el destino del pueblo de Dios.

Análisis

I. Isaías 1:1-12:6. Profecías acerca de Judá y Jerusalén

(1) 1:1-31. La gran denuncia (Ewald). El versículo 1 constituye un título general, designado para servir como introducción a todo el libro y presentando a la vez el carácter, el autor, la materia y la fecha. El capítulo cumple con el propósito de mostrar la relación entre los pecados del pueblo y sus sufrimientos, y la necesidad de más castigos para su purificación. En los vs. 2-9 se habla de la corrupción de la nación como un resultado de la separación de Dios y la causa verdadera de las calamidades que están aquejando al pueblo. En los vs. 10-20, se declara la relación de esta corrupción con la práctica religiosa mostrando a la vez que estos ritos, desempeñados con un corazón alejado de Dios, no poseen ningún valor. Los vs. 21-31 establecen el contraste entre la corrupción moral actual con la gloria anterior de la ciudad y también con el futuro en el cual los gobernantes malvados serán destruidos.

Las primeras dos partes del capítulo están relacionadas por la doble referencia a Sodama y Gomorra (vs. 9, 10). La tercera parte (v. 21) se presenta con un clamor el cual requiere de la descripción anterior para una adecuada comprensión. Este capítulo, el cual es en realidad una composición continua coherente, se aplica mejor no a alguna crisis en particular, sino más bien sirve como una introducción general, presentando una serie de acontecimientos que el pueblo de Dios tendrá que experimentar en más de una crisis. Isaías probablemente lo escribió durante la invasión de Senaquerib a Judá.

Como evidencias de la unidad del libro, el lector deberá comparar 1:11,13 con el 61:8; 1:14 con el 43:24; 1:14-19 con el 43:26; 1:15 con el 59:3; 1:20 con el 40:5 y 58:14 1:29 con el 65:3 y 66:17.

(2) 2:1-4:6. El reinado del Mesías y los juicios sobre el pueblo. El 2:1 constituye un título de introducción para la presente profecía; los vs. 2-4, la

exaltación del pueblo de Dios como una fuente de instrucción en la verdadera religión; los vs. 5-4:1, la condición del pueblo en la época de Isaías. Las alianzas con naciones extranjeras han ocasionado grandes males, y por tanto el castigo habrá de venir. El 2:9-11 se refiere a una humillación del pueblo, los vs. 12-17 hablan del Día del Señor en el cual El será ensalzado, y las cosas en las que el hombre confía, serán abatidas; los vs. 18--29 declaran la destrucción de los ídolos. Los principales de Judá están por ser abatidos 2:17; y esto se debe al pecado de estos líderes, 8:15, y se prueba cómo a las mujeres de Judá les halaga el orgullo y el lujo, 3:16-4:1. En el 4:2-6 Isaías cierra esta sección volviendo al tema Mesianico, mostrando la condición interna de la Iglesia cuando el Mesías regrese.

Debemos comparar los siguientes pasajes: 2:3 con el 51:4; 2:2 con el 56:7; 3:17 con el 47:3. El capítulo 2:2-4 se encuentra con algunas variaciones también en Miqueas 4:1-3. Es difícil de precisar la relación exacta de los dos pasajes. Probablemente Isaías basó sus declaraciones en las de Miqueas, aun cuando al hacer esto, efectuó ciertas variaciones. Debemos también observar la similitud del lenguaje con el pasaje de Joel 4:9-11. Es muy probable que haya habido una corriente profética de la cual se alimentaron Joel, Miqueas e Isaías. Lo que debemos recordar es que al escoger el lenguaje, cada profeta recibió la inspiración divina. Por tanto, debemos considerar a cada profecía como inspirada y auténtica.

(3) 5:1-30. Las iniquidades prevalecientes de Judá. Los versículos 1-7, contienen una parábola que lleva el propósito de presentar la situación altamente favorecida del pueblo, y su fracaso; los vs. 8-30, explican la parábola. Se declaran abiertamente los pecados del pueblo y el infortunio que les habrá de venir y esto va seguido por el anuncio del castigo de Jehová.

De acuerdo con Eissfeldt, el 5:25-30 y el 9:8-21 se compaginan así como el 5:8-24 y el 10:1-4a. Esto se debe a la frase, «Con todo esto, no ha cesado su furor", etc. (5:25; 9:12, 17, 21), y el ay de introducción (5:8, 11, 18, 20, 21, 22 Y 10:1). Pero esta idea (aparentemente presentada primero por Ewald) no tiene ningún mérito. ¿Por qué no podría un autor usar una misma forma de expresión en más de una ocasión? El fallo de Eissfeldt simplemente destruye la unidad y el propósito del capítulo 5.

(4) 6:1-13. La visión que tuvo Isaías de Jehová. El capítulo está dividido en dos partes: la visión, vs. 1-8, y el mensaje, vs. 9-13 es difícil determinar la relación precisa entre estas dos partes.

Debemos comparar los siguientes: 6:9 con el 42:18-20 y 43:8; 6:9-12 con el

53:1; 6:10 con el 63:17. La frase “El Santo de Israel", tan común en todo el libro, está basada en esta majestuosa visión. Eissfeldt sostiene que este capítulo estaba colocado originalmente al principio del libro, después del encabezado del 1:1 o 2:1. Pero no existe para esta suposición ninguna evidencia objetiva. No es necesario asumir que este capítulo presenta el relato del llamamiento profético de Isaías. No existe razón alguna para asumir que el capítulo no esté en su lugar adecuado.

(5) 7:1-12:6. Profecías pronunciadas durante el reinado de Acaz. El pasaje 7:1-16, presenta una promesa de liberación de Siria e Israel la cual también se presenta en una forma simbólica con el anuncio de la concepción milagrosa y el nacimiento del Mesías; 7:17-25, la amenaza de los males que se levantarán como resultado de la alianza con Asiria negociada por el incrédulo Acaz; 8:1-4, una renovación de la predicción de la caída de Siria e Israel en la forma de un nombre simbólico, el cual habrá de aplicarse al mismo hijo de Isaías cuya vida infantil constituye la medida del acontecimiento. En el 8:5-8, se declara que Judá también habrá de ser castigada por poner su confianza en el hombre. En el 8:9-22, habla el mismo Mesías, exhortando al pueblo a que reverencie a Jehová y a que consulte su Palabra. El 9:1-17, declara que aún cuando la oscuridad se ha asentado en la tierra, no será tal como en la primera provocación. Ha alumbrado una gran luz, existe paz universal y hay regocijo como resultado del nacimiento del Mesías divino. En el 9:8-12, el profeta retrocede a su propia época y nuevamente predice la derrota de Israel; sin embargo (9:13-17), el pueblo no se arrepintió, por esto (9:18-21), aun cuando vinieron golpes repetidos por el desagrado de Dios, la nación parecía estarse devorando a sí misma. Manases estaba devorando a Ephraím, y éste a Manases, y juntos se levantaron contra Judá, 10:1-4, continúa la descripción del estado pecaminoso de la nación; 10:5-15 introduce al asirio el cual habrá de ser la vara que se utilizará para administrar la ira de Dios. El asirio no se da cuenta de esto, pero alarde a como si hubiera de conquistarlo todo por su propio esfuerzo. El 10:16-19, describe el destino del enemigo bajo la figura de una floresta que se quema y casi se consume por completo; el 10:20-23, muestra cómo solamente un remanente justo habrá de escaparse del juicio de Dios, y (10:24-34) a este residuo Isaías le infunde ánimo. El 11:1-4, dice que habrá de retoñar un vástago sobre quien vendrá el Espíritu de Jehová, y (11:5-9) el reinado justo del Mesías, tendrá como resultado una absoluta paz. El 10:10-13 observa el retorno de los dispersados, y 10:14-16 a los enemigos del pueblo de Dios conquistados espiritualmente por el entendimiento del reino de Dios. En el 12:1-3, está la

primera estrofa de un salmo, el pueblo adora a Dios por su salvación, y en el 12:5-6, la segunda estrofa; se exhortan el uno al otro a expresar lo que Dios ha hecho por ellos.

Deben compararse los siguientes pasajes: 8:17 con el 45:15 y 57:17; 9:2 con el 42:7; 9:20 con el 49:26; 11:1 con el 60:21; 11:1, 10 con el 53:2; 11:2 con el 42:1 y 61:1; 11:4 con el 49:2; 11:6 con el 65:25; 11:9 con el 65:25; 11:12 con el 56:8 y 62:10. Véase el análisis de Duhm de los capítulos 1-12 en SI, ps. 47--61. Eissfeldt rechaza los siguientes pasajes como no de Isaías: 2:2-4; 9:1-6 (dudoso pero probablemente de Isaías); 11:1-9 (dudoso); 11:10-16; 12:1-6. Las bases para dudar o rechazar un pasaje, se encuentran en las ideas de los pasajes, más que en la evidencia objetiva. No hay razón por la cual Isaías, bajo inspiración divina, no haya podido pronunciar todos los pasajes del 1-12.

II. Isaías 13:1-23:8. Oráculos de juicio sobre las naciones

(1) 13:1-14:32. Se anuncia la caída de Babilonia. Jehová ordena a sus ministros que llamen a los invasores, los medos 13:1-19; se expresa una tremenda visitación de castigo sobre los babilonios, en la figura de cuerpos celestiales que cesan de dar su luz, 13:10-18; Babilonia destruida y desolada por completo, 13:19-22. En el capítulo 14, se narra nuevamente la destrucción de Babilonia y se le relaciona más definitivamente con la liberación de Israel de la esclavitud. El capítulo comienza con un cántico de triunfo sobre el enemigo caído, 14:1-8; el sorprendido mundo invisible contempla al tirano caído en profunda degradación, 14:9-20; Babilonia destruida por completo, 14:21-23; se concluye la profecía anterior, 14:24-27; se da una advertencia a los filisteos, quienes también habían sufrido por Babilonia, para que no se enorgullezcan o se regocijen prematuramente, 14:28-32.

Compárese el 14:8 con el 55:12, y 14:27 con el 43:13. Es obvio que la escuela de la crítica negativa para que pueda ser consistente a sus principios, necesita negar la paternidad literaria de Isaías a los capítulos 13, 14. Así entonces, por ejemplo, Pfeiffer atribuye solamente el 14:28-32 a Isaías, y considera que el resto se escribió mucho tiempo después de la época de Isaías. La negación de estos capítulos a Isaías, a pesar del claro testimonio del encabezado, parece ser una evidencia de la incredulidad en la profecía predictiva. Estos dos capítulos introducen una serie de discursos dirigidos en contra de las naciones enemigas de Israel. Toda la evidencia objetiva respalda el

punto de vista de que son la obra de Isaías bajo inspiración divina.

(2) 15:1-16:14. La carga de Moab. El capítulo 15 es una vívida descripción de la destrucción de Moab. Los pueblos y ciudades de Moab - Ar-Moab, Kir-Moab, Heshbon - son representados como desolados y como lamentando su suerte. En el capítulo 16, se hace una exhortación a los Moabitas para que nuevamente busquen la alianza con la casa de David para su liberación, vs. 1-6; en seguida viene una descripción de la desolación de Moab, vs. 7-12; y finalmente el anuncio que dentro de los siguientes tres años, será destruida la gloria de Moab, vs. 13, 14.

Pfeiffer considera estos capítulos como una cita textual, con ciertas omisiones, de un poema no israelita anterior, y con excepción de la piedra moabita, "el único residuo ahora existente de la literatura moabítica", con una fecha aproximada del 540-440 A. C. Pfeiffer piensa que esta elegía, el autor judío del oráculo la cambió a una predicción, y que finalmente un editor posterior le añadió el 16: 13, 14. Pero a la profecía se le puede considerar mejor como una predicción genérica de la destrucción de Moab, declarada por el mismo Isaías sin referencia específica a ningún evento en particular por medio del cual fue producida. Por tanto, me parece prácticamente imposible el fechar la profecía con precisión.

(3) 17:1-14. La Carga de Damasco. Un cuadro profético de la condena que acecha a los enemigos de Israel. Ambos, Siria y Efraín caerán, vs. 1-3; se describe la destrucción de Efraín, vs. 4-6; como resultado del juicio, la nación regresa a Jehová, vs. 7, 8; el profeta describe aún más el juicio y presenta la razón para él, vs. 9-11; los enemigos del pueblo de Dios se habrán de reunir, pero Dios los dispersará, 12-14.

(4) 18:1-7. El ay sobre Etiopía. A la nación y a todo el mundo se le informa de la inminente catástrofe, vs. 1-3; y en seguida se describe a la catástrofe misma bajo la figura de una vid, madura y con fruto, y destruida repentinamente, vs. 4-7. Aparentemente, este oráculo es un anuncio divino a los etíopes de que el ejército de Senaquerib será destruido por la intervención de Dios.

(5) 19: 1-25. La carga de Egipto. Los egipcios se ven amenazados por la confusión, vs. 1-4, y con calamidades físicas, vs. 5-10, además, un espíritu perverso ha entrado en la tierra, vs. 11-17; como resultado de sus sufrimientos, reconocen al verdadero Dios, vs. 18-22, y se predice un bendición futura, vs. 23-25.

Pfeiffer le daría al pasaje del 19:1-15, una fecha aproximada de 600-300 A.

C., y el 19:16-25 aún más tarde, considerando la profecía de 9:16--22 como una referencia a la colonia judía del tercer siglo en Alejandría. Pero a los vs. 1-17 se les toma mejor como una descripción metafórica de Isaías sobre la caída de Egipto, y la segunda parte (vs. 18:25) describe bajo varias figuras el crecimiento de la verdadera religión. (Compare el lenguaje del 19:25 con el 45: 11 y 60:21; y el 19:23 con el 11:16).

(6) 20:1-6. El acercamiento de Asiria. Aquí se da una señal simbólica (el profeta camina desnudo y descalzo por tres años) de la derrota de Egipto y Etiopía, los enemigos de Asiria. (Compare 20:4 con el 47:3).

(7) 21:1-17. Tres cargas más. La conquista de Babilonia, vs. 1-10; la carga de Duma, esto es, Edom o Arabia, vs. 11, 12; la carga de Arabia, vs. 13-17. Es mejor considerar a las últimas dos profecías como visiones genéricas vistas y declaradas por el profeta. La primera es una clara predicción de la caída de Babilonia a manos de los medos y los persas.

(8) 22:1-25. La carga del Valle de la Visión. Los versículos 1-14 describen a Jerusalén durante un sitio. Es difícil decir que sitio se tiene en mente. Probablemente se refiere a la captura de Jerusalén por los asirías durante los días de Manases. O quizá más bien es una descripción genérica cuyos detalles se han obtenido de varios asedios que el pueblo tuvo que soportar. Los versículos 15-25 predicen el transporte de Sebna como tesorero de la casa real. La relación entre estos versículos y los anteriores, es que a Sebna se le debe considerar como al líder del pueblo, y la profecía, aunque dirigida en contra de la nación en general, se concentra específicamente en Sebna como el líder.

Compare 22:13 con el 56:12. Driver sugiere que Sebna pudo haber sido amigo de Egipto. Este pudo haber sido el caso; de cualquier manera, esta es la única profecía de Isaías dirigida en contra de un individuo específicamente.

(9) 23:1-18. La carga de Tiro. Se anuncia la destrucción de Tiro por medio de discursos, vs. 1-7; es el Señor de los ejércitos el que ha planeado esta destrucción, pero serán los caldeas los que la ejecuten, vs. 8-14; durante catorce años Tiro será olvidado, v. 15; entonces cantará y será restaurado y su servicio estará dedicado a Jehová, vs. 16-18.

III. Isaías 24: 1-27: 13. Los grandes juicios de Jehová

Estos capítulos forman una sección continua, y las interpretaciones forman casi una legión. Podemos resumir en forma breve el contenido, y después discutir la naturaleza de la sección. Observamos primero una descripción de la

nación en la calamidad, como resultado de que Jehová "vacía la tierra", 24:1-12; mas, aún algunos, "como olivo sacudido", habrán de glorificar a Jehová en tierra extraña, 24: 13-15; en seguida se da una descripción adicional del juicio y de la exaltación del Señor reinando en Sión, 25:16-23. Aparece una oración de alabanza a Dios por sus juicios pasados en el 25:1-5; y esto va seguido por el anuncio de que Jehová hará una fiesta de engordados, quitando la máscara (esto es, la ceguera espiritual) que el pueblo tiene, destruirá la muerte en victoria, y enjugará toda lágrima de todos los rostros, 25:6-9; Moab, el enemigo de Israel, será humillado, 25:10-12. En seguida viene un cántico de alabanza a Dios, ensalzando sus caminos, 26: 1-19, pero aparentemente, la victoria aún no ha llegado; habrá un "breve instante", hasta que pase la indignación. En seguida se presenta la destrucción de los enemigos de Jehová bajo la figura de la destrucción de la serpiente de mar, leviatán, 27:1-5; Israel florecerá, ya que sus sufrimientos no fueron tan grandes como los de sus enemigos, 27:6, 7; el castigo de Israel, es sólo por un tiempo, 27:8, 9; sin embargo, los enemigos no recibirán misericordia, 27:10-11; el pueblo de Dios será reunido nuevamente, 27:12, 13.

Es muy difícil aplicar estos capítulos a un período específico en el ministerio de Isaías. De hecho, no poseen referencia a acontecimientos específicos. Más bien, el profeta presenta aquí su filosofía acerca de los juicios de Dios. Su propósito es ensalzar a Jehová como un gobernante supremo sobre todo. Por tanto, él trata de demostrar que Dios puede y habrá de visitar la tierra en juicio. En esta visitación el mismo pueblo de Dios sufrirá, para qu~ finalmente puedan ser glorificados, pero los enemigos de Dios perecerán por completo. Se presenta la bendición futura en un hermoso lenguaje como una bendición que es espiritual y evangélica. Puede ser que Isaías nunca haya pronunciado estas profecías, y que solamente las haya Escrito; como pudo haber sucedido también con los capítulos 40-66. Son una profecía genérica, un cuadro de juicio y de salvación en su verdadera naturaleza, y no hay suficiente razón para negar a Isaías su paternidad literaria.

Compárese el 26:1 con el 60:18; el 26:20 con el 54:7, 8; el 27:1 con el 51:9 y el 66:16. Los críticos de la escuela negativa, le niegan a Isaías esta sección. Pfeiffer, por ejemplo, la considera tan tardía aun como el cuarto siglo A. C.; Driver se refiere a ella como perteneciente a la primera parte del período post-exílico; Kuenen la fecha en el cuarto siglo A. C.; Duhm y Marti en la época de Juan Hircano (134-104 A. C.). La razón básica para negar la sección a Isaías, parece ser la presencia de ideas que se piensan brotan de un punto de vista

distinto (y posterior) al de Isaías (Driver). Como contestación diríamos que esta aparente diferencia de opinión, está basada en la naturaleza de esta sección como una profecía genérica, la cual presenta el juicio de Dios y la salvación en términos universales. En esta forma constituye un escalón ascendente o una preparación para el gran mensaje de Isaías en los capítulos 40-66. ¿Por qué no pudieron haber sido reveladas estas ideas a Isaías en el siglo octavo A. C.?

IV. Isaías 28:1-35:10. Advertencias proféticas

(1) 28:1-33:24. Discursos que tratan principalmente acerca de la relación entre Judá y Asiria. Se hace un anuncio de la caída de Samaria, 28:1-6; a continuación se le habla p. Jerusalén, y se indica la insensatez de confiar en Egipto, 28:7-22; los propósitos de Dios seguramente que se habrán de cumplir, 28:23, 29. También Sión será atacada, 29:1-4; sin embargo, el enemigo será derrotado en su propósito, 29:5-8; se dan las causas del juicio, 29:9-16: se describe la restauración final, 29: 17-24. A continuación se presenta la insensatez así como el pecado de confiar en Egipto, 30:1-7; se habla de la relación entre la falta de confianza del pueblo y su carácter y condición espiritual, 30:8-26; y finalmente, el asirio será detenido por Dios mismo, de tal manera que quede demostrado que el depender de la ayuda humana es innecesario, 30:27-33. El confiar en Egipto es insensato, ya que los egipcios no son más que hombres, 31:1-3; Jehová ciertamente habrá de liberar a los suyos, 31:4--5; por tanto, el pueblo debe volverse a El, 31:6-9. En Jehová hay bendiciones gloriosas, porque el Rey reinará en su justicia, 32:1-8; se le habla a las mujeres, porque han sido indiferentes; la desolación continuará hasta que se derrame el Espíritu de lo alto, 32:9-20. Se anuncia el fin de los asaltantes asirios, y que la restauración habrá de seguir a la desolación, 33:1-24.

Compárese el 28:5, con el 62:3; el 29:15 y el 30:1 con el 47:10 el 29:16 con el 45:9 y el 64:9; el 29:23 con el 60:21; el 32:15 con el 55:12.

(2) 34:1-35:10. Se contrasta el futuro de Edom e Israel. Los dos capítulos constituyen una profecía. El capítulo 34 consiste de una amenaza de Dios, primero, en contra de las naciones en general, y después, en particular en contra de Edom. Edom es separado parece ser, debido a que se le toma como un representante de los enemigos de Israel, y quizá al capítulo se le puede considerar mejor como una amenaza en contra del Israel espiritual, la Iglesia de Dios. En el capítulo 35, se presenta un cuadro del glorioso futuro Mesiánico.

Torrey le asigna los capítulos 34, 35 al autor de los capítulos 40-66. Eissfeldt los atribuye al final del siglo sexto A. C., y piensa que su autor los modeló de acuerdo con los capítulos 40-66. Piensa a la vez, el mismo autor, que pueden pertenecer al cuarto siglo y de cualquier manera, que no es anterior al quinto siglo. Driver también le niega a Isaías la profecía, y aparentemente la asigna a los últimos años del exilio. Compare el 34:8 con el 51:11; el 35:1, 2 con el 14:8, 32: 15 y el 55: 12; el 35:2 con el 60: 13; el 35:6, 7 con el 41: 17, 18 y el 43:19; el 35:8-10 con el 40:3, 4 y el 49:11; el 35:10 con el 51:11 y el 65:19.

V. Isaías 36:1-39:8. Apéndice Histórico

Senaquerib invade a Judá (cap. 36); Ezequías el rey manda traer a Isaías (37:1-5) quien declara un mensaje de consuelo (37:6-35), y el ángel de Jehová destruye al ejército Asirio (37:36-38); Ezequías enferma de muerte, pero el Señor alarga su vida (38:1-8), y a continuación sigue la acción de gracias de Ezequías (38:9-22). De Babilonia vienen mensajeros a quienes se muestran los tesoros del Templo (39:1, 2) e Isaías anuncia el cautiverio babilónico (39:3-8).

El lector debe observar que esta sección sirve no sólo como un apéndice histórico a los capítulos 1-35, sino también como un puente o eslabón para conectar estos primeros capítulos con la última parte del libro. En la primera porción de la profecía, el antecedente ha sido el período asirio; en la última parte, es la época del exilio babilónico. Estos capítulos sirven como un sorprendente eslabón entre los dos. El período asirio termina, como si fuera, con el relato de la invasión de Senacherib. En seguida se nos dice de los mensajeros babilónicos, y de la profecía de Isaías acerca del cautiverio (39:3-8). En esta forma, estamos listos para la atmósfera que habremos de encontrar cuando comencemos a leer el capítulo 40.

Se ha efectuado también una preparación más para esta transición entre el período asirio y el período babilónico. Como lo ha indicado Delitzsch, toda la primera parte de la profecía, es como una escalera que nos lleva a la segunda y última parte, manifestando la misma relación a ello, como el antecedente asirio en el 14:24-27 la sostiene con relación a la carga de Babilonia en los capítulos 13 y 14. Este antecedente asirio está presente a través de todo el pasaje, pero hay profecías que se extienden mucho más allá de ese tiempo. Así entonces, los capítulos 13-23 deben compararse con los capítulos 24-27, y los capítulos 28-33 con los capítulos 34-35. En la serie de profecías acerca de naciones extranjeras

(capts. 13-23), las que se relacionan a Babilonia, constituyen el principio, la parte media y el final (caps. 13-14; 21:1-10 y el 23). Así pues, el profeta, mientras vivía y trabajaba en los días de Jotam, Acház, y Ezequías, pudo ver aquellas cosas que habrían de ocurrir en el futuro, y en esta forma, por medio de vislumbres graduales sobre el futuro, el lector está preparado para las maravillosas alturas de los capítulos 40-66.

Los capítulos 3th39, con la excepción del salmo de gratitud de Ezequías, se repiten con variaciones muy pequeñas en 2 de Reyes 18:13-20:19. De acuerdo con Driver, el pasaje de Reyes fue el original, y este se usó con pequeñas variaciones por el recopilador del libro de Isaías. Pero existen razones válidas para pensar que el original era el que se encuentra en el libro de Isaías, o cuando menos, que Isaías fue el autor de los dos. Del pasaje en 2 de Reyes 16:5, se pone en claro que el autor de Reyes tenía el documento de Isaías ante él (compare Isa. 7:1). Nuevamente, 2 de Crónicas 32:32 muestra que los acontecimientos en la vida de Ezequías fueron escritos en el libro de Isaías así como en el libro de los Reyes, lo cual parece demostrar que el extracto se hizo del libro de Isaías. *("en* la visión de Isaías, *sobre* el libro de los Reyes"). La implicación es que el original puede encontrarse en el *hazon* de Isaías. Por último, la posición de estos capítulos en la profecía señala a Isaías como el autor. Debe observarse; que la mención de la muerte de Senaquerib en el 37:37, 38, no argumenta en contra de una paternidad literaria distinta a la de Isaías, ya que probablemente Isaías vivió más tiempo que Ezequías. De acuerdo con la traición, Isaías fue martirizado bajo el reinado de Manases, quién ascendió al trono en el año 698 A. C., ya Senaquerib lo asesinaron en el año 681 A. C.

VI. Isaías 40:1-66:24. El ser y destino de la iglesia de Dios

A los últimos veintisiete capítulos de la profecía de Isaías (y a ningún otro nombre sino al de Isaías se le ha relacionado con estos capítulos, ni siquiera por error o accidente), se les debe considerar como una unidad total. Probablemente fueron compuestos por Isaías durante la última parte de su vida, y fueron escritos, no solamente para los contemporáneos del profeta, sino también para la futura Iglesia de Dios. Es una pregunta propicia a la discusión, la de que si Isaías hubiera declarado estas profecías en forma oral antes de registrarlas por escrito.

De acuerdo con muchas opiniones, el tema de esta sección es el retorno del

exilio Babilónico. Pero esto de ninguna manera es el tema principal, ya que las referencias a Babilonia y al exilio son mucho menos frecuentes que lo que a menudo se supone. De hecho, el profeta menciona a Egipto más que a Babilonia. Más bien, el tema de estos capítulos es la iglesia de Dios en sus relaciones con Dios y el hombre, y en sus propósitos, progreso, designio y vicisitudes. Es cierto que existen referencias a los acontecimientos en la vida del Israel histórico, tales como el llamamiento de Abraham, el éxodo de Egipto y la liberación del exilio. Pero la profecía sobrepasa en mucho los límites de los acontecimientos históricos pasados; también abarca el advenimiento del Mesías y la fortuna del Israel espiritual.

Así, por tanto, aun cuando la profecía es una unidad, es demasiado difícil analizarla. Ya que hay una alternación entre el estímulo y la amenaza, y un sentido doble en el uso del nombre de Israel. Es indudable que esta sección abre un paréntesis. Sin embargo, este hecho de ninguna manera argumenta en contra de la posición de que toda la obra es el trabajo de un solo hombre. Tampoco este sentido de paréntesis indica en forma alguna un obstáculo o arreglo descuidado del material, ya que existe una unidad básica de estructura y punto de vista que impide tal cosa.

J. A. Alexander ha encontrado cinco grandes temas que él piensa se tratan en esta sección. Ellos son: una descripción de la nación pecaminosa, Israel; el Israel espiritual, débil en la fe, pero objeto del favor de Jehová; la liberación del exilio en Babilonia, el cual sirve como un ejemplo de tratos futuros de Dios con su pueblo; el advenimiento del Mesías; el carácter de la nueva dispensación.

A continuación, simplemente presentaremos el contenido de cada capítulo[3]. El triple análisis comúnmente aceptado, 40-48, 49-57, 59-66, basado en la aparición de la frase “no hay paz, dice Jehová, para los malos", es demasiado mecánico. En el SI, páginas 47-61, he tratado de indicar por qué no debe existir separación después del capítulo 55. Los principios de la Escuela Historia de la Tradición, (véase p. 217), están basados en presuposiciones imposibles de admitir.

(1) Capítulo 40. Aquí se da una promesa general de bendición y consolación. Al pueblo se le ordena prepararse para una aparición nueva y gloriosa de Jehová, vs. 1-8; quien habrá de venir con mano fuerte, pero como tierno Pastor a su pueblo, vs. 9-11. Que estas promesas son fidedignas, queda demostrado por una apelación a la sabiduría y poder de Dios, así como a su absoluta exaltación sobre todas las cosas y a su independencia del hombre, vs. 12-17. Además, El está muy por encima de los ídolos de los hombres, vs. 18-

25. Su poder absoluto está presente para la ayuda de su pueblo, vs. 26-31.

(2) Capítulo 41. Aun cuando hay naciones hostiles a Israel, perecerán ante el pueblo escogido, vs. 1-16; Israel es débil, pero Jehová le protegerá y libertará, vs. 17-29.

La referencia a los ídolos en estos capítulos, no es indicación del lugar donde fueron escritos, ya que lo que el profeta ataca, es la idolatría en general (compare 41:7) con Jer. 10:1-16). Es probable que una descripción más completa en Jeremías, sea indicación del lugar anterior en tiempo que ocupa Isaías, pero esto es dudoso. Por lo que toca a la relación entre Isaías 40-66 y Jeremías, el lector mismo debe comparar.

No es posible dar mucha preponderancia a este argumento en defensa de la prioridad de los pasajes de Isaías. Sin embargo, parece ser que en ciertos lugares, especialmente en Jeremías 50, 51, existe, como Delitzsch lo expresó, un mosaico de profecías de Isaías. Por lo general, hasta donde esta comparación pueda ser capaz de probar algo, nos indica la primicia de los pasajes que son obra de Isaías.

Isaias	con	Jeremias
44:12-15		10:1-16
46:7		33:3
48:6		11:19
53		6:15
56:11		
56:9-57:11ª		
65:17		Reproches de Jeremias
66:15		3:16
10:1-16		4:13

(Compare también Isa. 47:8-10 con Sof. 2:15 e Isa. 17:1, 7; 66:20 con Sof. 3:10).

(3) Capítulo 42. El Siervo de Jehová aparece como el Salvador de la humanidad. Se describe su forma pacífica y bondadosa de actuar, vs. 1-5, y luego se declaran los efectos espirituales de su obra, vs. 6--9. Esta en realidad, es la obra de Dios, y por eso se le debe alabar, vs. 10-17. Sin embargo, la nación ha sido infiel, y por tanto se encuentra en dificultades, es un pueblo robado y saqueado y sobre quien se ha vertido la ira de Dios, vs. 18 y 25.

La figura del "Siervo" en este capítulo, es probablemente la de las naciones

y su cabeza, el Mesías. En los versículos 1-9, la cabeza, el Mesías, está al frente, pero del v. 18 en adelante, aparece la nación misma en su condición pecaminosa. Esta idea de un grupo y su cabeza en uno, también se encuentra en la concepción del profeta, Deut. 18:15. Dentro de los límites de Isaías 40-55 existen cuatro pasajes que tratan acerca de la figura misteriosa, el "Siervo de Jehová". Estos son: 42:1-9; 49:1-6; 50:4-9; 52:13--53:12. De acuerdo con Duhm y muchos otros, estos pasajes no tienen relación o conexión inmediata con su contexto actual. Sin embargo, esta posición es imposible de sostener como lo podrá manifestar una exégesis seria del pasaje.

Se le ha dado mucho más interés al problema de la identidad del "Siervo", y las interpretaciones en términos generales se dividen en dos grupos, el colectivista, y el individualista. De acuerdo con el primer grupo, el "Siervo" es la nación de Israel, o cuando menos alguna porción o aspecto de la nación. De acuerdo con el segundo grupo de interpretación, el "Siervo" es un individuo, ya sea histórico o ideal, pasado, contemporáneo, o aún por venir. Este autor se ve constreñido a rechazar la interpretación colectivista, excepto en cierto sentido en el 42:1-9 y el 49:1-6. Por una parte, la descripción del "Siervo" en el 50:4-9 y el 52:13-53:12 es tal, que no puede ser una personificación, y además, si se hubiera querido que la figura fuera una personificación de algún grupo, ese grupo no hubiera podido ser la nación de Israel. Por otra parte, las descripciones no se aplican a ningún individuo, excepto Jesucristo. (Véase Literatura Especial sobre Isaías, ps. 241, 242 como una introducción a la literatura en este asunto).

(4) Capítulo 43. Israel es el pueblo mismo de Jehová con el cual El habrá de estar en la aflicción, vs. 1-4; Jehová reunirá a Israel a sí, y las naciones serán testigos de sus amorosos tratos, vs. 5-9, Israel necesita saber que no hay Dios como Jehová quien por causa de él, habrá de destruir a Babilonia, vs. 10-15, así como en una ocasión el lo libertó de Egipto, vs. 16, 17; pero sus liberaciones anteriores, no se podrán comparar con lo que El habrá de hacer por su pueblo, y esto lo hará por deseo propio y no debido a ningún mérito del pueblo, vs. 18-28.

(5) Capítulo 44. Israel es el siervo de Dios, al cual Dios habrá de bendecir abundantemente, vs. 1-5; como respaldo de esta promesa, Dios apela a su propia Omnipotencia en contraste con la vanidad de los ídolos, vs. 6--9; los ídolos son hechos por los hombres, y por tanto no poseen ningún valor o provecho, vs. 10-20; pero Jehová ha borrado las transgresiones de Israel y lo ha redimido, y enviará a Ciro como su libertador, vs. 21-28.

La estructura de los versículos 24-28, claramente demuestra que a Ciro se le considera como que habrá de venir en un futuro lejano. Se encontrará un

análisis de la estructura en forma de estrofas de esta profecía y su relación con el importante asunto de la paternidad literaria de Isaías, en Oswald T. Allis: "The Transcendence ofJehova God of Israel: Isaías XLIV: 24-28" en el BTS, ps. 579-634. Acerca de este pasaje, Allis comenta, "Así entonces, concluimos que las características más sobresalientes y significativas del poema están a favor del punto de vista que afirma, que aún cuando su declaración fue significativa de por sí, fue significativa principalmente, en vista de las circunstancias excepcionales bajo las cuales se pronunció, esto es, en vista de su *temprana fecha.* El arreglo cronológico del poema, asigna la Restauración de Ciro, al futuro. La perspectiva del poema, junto con el cambio abrupto de persona en la segunda estrofa, argumenta en favor de que este futuro, es un futuro *remoto.* Y finalmente, el doble clímax cuidadosamente construido le añade significado especial a lo definitivo de la declaración, pudiendo encontrar fácilmente una explicación de esto, si tal futuro era tan remoto que sería de importancia extraordinaria una revelación definitiva acerca de él." (p. 628).

(6) Capítulo 45. Ciro saldrá victorioso, utilizándolo Dios por amor a Israel, vs. 1:13; en seguida se habla de Jehová como el único Salvador en quien tanto Israel como el resto de las naciones necesitan poner sus ojos para la liberación, vs. 14-25.

(7) Capítulo 46. Como una ilustración específica de las verdades que se presentan en el capítulo 45 (esto es, la soberanía absoluta de Jehová) este capítulo narra la caída de los ídolos de Babilonia, vs. 1-2; sin embargo, Dios cuida de Israel a través de todo su existencia, vs. 3-4; los ídolos sin duda son vanidad, pero Jehová es omnisciente y declara el futuro y levanta a Ciro, vs. 5-11; por tanto, aquellos que se encuentran lejos de la justicia, deben prepararse para la salvación de Dios, vs. 12, 13.

(8) Capítulo 47. Los juicios de Dios caerán sobre Babilonia, a la cual se le personifica como una virgen, vs. 1-3; Babilonia habrá de caer debido a su opresión de Israel y a su orgullo, su confianza en la perversidad, su sabiduría y su conocimiento. Estas cosas no pueden impedir su caída, vs. 4-15.

(9) Capítulo 48. Israel clama a Jehová Dios, pero no con sinceridad, vs. 1, 2; por tanto, se hicieron las predicciones anteriores debido a esta obstinación; a Israel se le muestran también cosas nuevas que no conocía, vs. 3-8; Dios liberará a su pueblo del exterminio, vs. 9-11; Dios es el Eterno que ha creado la tierra y quien habrá de cumplir sus deseos sobre Babilonia, vs. 12-16; los sufrimientos de Israel le han sobrevenido debido a su pecado, pero habrá de regresar del exilio con regocijo, vs. 17-22.

Debemos observar que el gran tema básico de los capítulos 40-48, es la relación que Israel sostiene con Dios. A través de los siguientes capítulos, se asume esta doctrina como la base de lo que se enseña con respecto a la relación de Israel hacia el mundo y hacia su propio llamamiento.

(10) Capítulo 49. Se presenta al "Siervo" (aquí también la nación y su cabeza, el Mesías), como el que habrá de restaurar a los que están en la esclavitud, vs. 1-6; Jehová ha preparado al Siervo para que pueda bendecir la tierra, vs. 7-12; la gracia de Jehová se ha manifestado, y los enemigos de Dios serán destruidos, vs. 13-26.

(11) Capítulo 50. Las iniquidades del pueblo han traído sobre él su angustia, vs. 1-3; a continuación se presenta al "Siervo" de Jehová como meditando en sus sufrimientos, pero no se declara aún la razón de estos sufrimientos, vs. 4-9; aquellos que temen a Jehová, deben confiar en El; en esta forma se presenta el camino de la liberación y la perdición de aquellos que confían en ellos mismos, vs. 10, 11. En el capítulo 50, se considera al "Siervo", no como a una persona corporal, sino solamente como el Mesías.

(12) Capítulo 51. A los justos se les exhorta a seguir en los pasos de Abrahán, vs. 1-3; se afirma la seguridad de la salvación de Jehová, y los enemigos de la justicia perecerán, vs. 4-8; Jehová trajo al pueblo a través del Mar Rojo, por tanto, pueden confiar con seguridad en su salvación, vs. 9-16; a la débil Sión se la ordena despertar y confiar en Jehová, vs. 17-23.

(13) Capítulo 52. Aquí se habla de la gloria futura del pueblo de Dios en comparación con su situación anterior, un cautiverio del cual se les ordena huir. Dios libertará y su pueblo lo conocerá, vs. 1-6; ya está presente el mensajero del evangelio, y habrá un poderoso éxodo, vs. 7-12; el "Siervo" es el líder, y será en gran manera ensalzado, un exaltación que está de acuerdo con la humillación que tuvo que padecer, vs. 13-15.

(14) Capítulo 53. Aun cuando se había proclamado al Mesías, pocos habían creído en El, v. 1; su apariencia es humilde, v. 2; y es objeto de menosprecio, v. 3; aunque El está caracterizado por el sufrimiento, con todo, este sufrimiento es vicario; Ello lleva sobre sí, debido al pecado de los demás, vs. 4-6; aunque es inocente, el Siervo es paciente aun en medio del juicio injusto, vs. 7, 8; aunque es inocente, su muerte es con el rico y el perverso, v. 9; por tanto, Dios habrá de ensalzado gloriosamente, y El, como un substituto, el Justo en lugar de los muchos injustos los justificará; y continuamente intercederá por ellos, vs. 10-12. En este capítulo, el "Siervo" es el Mesías.

(15). Capítulo 54. La gloria futura del pueblo de Dios, vs. 1-10, y la

inviolabilidad del pueblo de Jehová, vs. 11-17, se presentan en este pasaje.

(16) Capítulo 55. Terminan las restricciones de la antigua dispensación, y la iglesia permanece ahora abierta para todo el mundo, vs. 1-5; en seguida se exhorta a las naciones a buscar a Jehová, y se les estimula a que hagan esto por medio de una referencia a la misericordia de Dios, y a la distancia infinita entre Dios y el hombre, vs. 6-13.

(17) Capítulo 56. Se revelará por completo la justicia de Dios sin las restricciones y distinciones de la antigua dispensación, vs. 1-8; sin embargo, la nación pecaminosa no es digna de ella, vs. 9-12.

(18) Capítulo 57. A los justos que han muerto, se les liberta del mal que ha de venir, vs. 1, 2; en seguida se les habla a los perversos, y se condena su idolatría, vs. 3-9; serán destruidos porque continúan en pecado, vs. 10-13; habrá salvación para todos los que se arrepientan, vs. 14-21. El versículo 21 sirve para mostrar que aun en Israel no habrá bendición para el que no se arrepienta. Las promesas son únicamente para los verdaderos creyentes, el Israel espiritual, y no para los de la nación que no se hayan arrepentido.

(19) Capítulo 58. Israel es una nación pecaminosa la cual exhibe hipocresía en lugar de amor por los necesitados, vs. 1-7; si Israel hubiera sido obediente, el favor de Dios hubiera continuado. Se le invita a hacer el bien, a guardar el día de reposo y a deleitarse en Jehová, vs. 8-14.

(20) Capítulo 59. Las iniquidades de Israel lo han separado de Dios, vs. 1, 2; se habla en seguida de estos pecados y sus efectos, vs. 3-15; Jehová intervendrá para salvar al verdadero Israel por medio de un Redentor, vs. 16-21.

(21) Capítulo 60. Este cambio que espera al verdadero Israel, es una nueva y bendita luz sobre Sión, v. 1; de todo el mundo, aquellos que moran en tinieblas vendrán a Sión, vs. 2-14; Sión obtendrá glorificación para siempre, vs. 15-22. El capítulo presenta un contraste entre la antigua y la nueva dispensación.

(22) Capítulo 61. Se presenta al "Siervo» (en este caso el Mesías) quien habrá de introducir un gran cambio, describiendo el objeto de su misión, vs. 1-3; se dan las bendiciones que brotan como resultado de su obra, vs. 4-11.

(23) Capítulo 62. El "Siervo» continuará hasta que la justicia y la salvación brillen, v. 21; el pueblo de Dios será reconocido por las naciones, y todo el mundo buscará a Sión, la cual será llamada "Ciudad Buscada, no desamparada», vs. 2-12.

(24) Capítulo 63. La destrucción de los que sirven al maligno es la obra del Mesías, vs. 1-6; sin embargo, Dios ha sido fiel a su pueblo a pesar de su

infidelidad, vs. 7-14; en seguida viene una súplica para que Dios muestre favor por amor de su pueblo, vs. 15-19.

(25) Capítulo 64. Se expresa confianza en el grandioso poder de Dios, vs. 1-3; Dios ha efectuado una bendición para los suyos, v. 4; Israel es indigno, Sión es un desierto, pero debido a que las prerrogativas externas están perdidas, Dios no despreciará a los suyos, vs. 5-12.

(26) Capítulo 65. Los gentiles reciben llamamiento, v. 1; se rechaza a los judíos debido a sus pecados, vs. 2-7; sin embargo, existe un residuo de escogidos, vs. 8-10; el Israel incrédulo, será avergonzado, pero los verdaderos siervos de Dios cantarán por el gozo en sus corazones, vs. 11-16; se citan las bendiciones del nuevo cielo y de la nueva tierra, vs. 17-25.

(27) Capítulo 66. Se describe el cambio entre la antigua y la nueva dispensación. Jehová habita en el corazón humilde, no en un templo terrenal, vs. 1, 2; Sión será bendecida, vs. 3-14; el antiguo Israel será destruido, pero continuará un remanente, vs. 15-24.

NOTAS DEL CAPITULO CATORCE

1. 1, 11, III denotan Primero, Segundo y Tercero de Isaías, respectivamente.

2. Qué declaración acerca de la doctrina bíblica de inspiración verbal tan soberbia.

3. Se ha seguido muy de cerca el análisis de J. A. Alexander.

CAPITULO QUINCE

JEREMIAS

Nombre

La profecía lleva el nombre del mismo profeta, *yirmeyahu* o *yirmeyah.* En la Septuaginta el nombre aparece como Hieremías, yen el latín, Jeremías.

Autor

I. Paternidad literaria del libro

No existe razón satisfactoria para dudar que el mismo Jeremías haya sido el autor de todo el libro. En el capítulo 36: 1-2, se nos dice que en el cuarto año de Joacim, Jehová ordenó al profeta tomar un rollo del libro y escribir en él las profecías que le habían sido reveladas desde los días de Josías hasta el presente. Como respuesta a esa orden, Jeremías apercibió a su escriba, Baruc, quien tomó el dictado (mippi hiremeyahu) de todas las profecías (v. 4). En seguida, Baruc fue al Templo, y leyó allí todo lo que se le había dictado (v. 8) un año más tarde (esto es, el quinto año de Joacim), en el noveno mes, se proclamó un ayuno y Baruc leyó nuevamente las profecías en público. Este acto fue comunicado a los príncipes, quienes mandaron a Baruc traer el rollo ante ellos. Los príncipes permitieron entonces que Baruc y Jeremías escaparan, pero trajeron el rollo a Joacim, quien al escuchar su lectura, lo cortó en pedazos con un cuchillo y lo echó en el fuego (vs. 9-23).

En seguida Jehová ordenó a Jeremías que tomara otro rollo y escribiera en él todo lo que en el anterior se encontraba. Jeremías le dictó a Baruc el contenido del rollo anterior, "y aún fueron añadidas sobre ellas, muchas palabras semejantes" (v. 32). En esta forma vino a existir el primer testimonio escrito de las profecías de Jeremías desde Josías hasta Joacim. Sin embargo, es

obvio que este rollo dictado no coincide con nuestro libro actual de Jeremías, ya que el libro que nosotros poseemos contiene muchas profecías pronunciadas en una época subsecuente al quinto año de Joacim. Es muy probable que en una fecha posterior, Jeremías le haya dictado aún más a Baruc. Baruc, así como Jeremías, fue llevado a Egipto (43:6) y es muy probable que en Egipto, Baruc haya juntado y editado todas las profecías de Jeremías. Es muy probable que aun el arreglo de las profecías se deba a la sugestión de Jeremías aunque efectuado en realidad por Baruc. Así, por tanto, la adición del capítulo 52 al final del libro, aún cuando no haya sido una obra original del profeta, puede ser que se haya efectuado debido a su sugestión. Por lo que toca a Baruc, toda evidencia parece indicar que era simplemente un escriba o un amanuense, y que cualquier cosa que haya hecho en el sentido de edición, fue, sin duda, bajo la dirección de Jeremías.

Los puntos de vista alternados más importantes sobre la paternidad literaria, son los de Pfeiffer, Oesterley y Robinsón. De acuerdo con Pfeiffer, existen tres grupos de escritos, las palabras que el profeta mismo dictó o escribió, una biografía de Jeremías probablemente escrita por Baruc, y varias adiciones por autores o editores posteriores. Se dice que aun la misma obra de Jeremías, y en cierto sentido la biografía de Baruc, fueron sujetas a revisión editorial.

Después de la muerte de Jeremías, o cuando menos sin conocimiento del profeta, se dice que Baruc preparó una edición en la cual combinó el libro de Jeremías con el suyo, revisando muchos de los discursos del profeta con su propio" estilo Deuteronómico". Aun este libro de Baruc, se sometió posteriormente a la revisión. Se efectuaron grandes interpolaciones de prosa así como muchas adiciones poéticas.

Como contestación a este punto de vista, se pueden hacer dos observaciones: Toda evidencia demuestra que Baruc era un hombre demasiado justo y serio como para haber trastornado los discursos de Jeremías en la forma en que se sugirió anteriormente; y no existe evidencia alguna que respalde el argumento de que se hayan hecho adiciones e interpolaciones posteriores al libro. La idea de que los libros bíblicos sean solamente racimos de fragmentos originados en varias fuentes, no posee ningún fundamento.

De acuerdo con el punto de vista de Oesterley y Robinson, el recopilador del libro (probablemente en el cuarto siglo A. C.), tuvo ante él su material de tres tipos: pequeñas colecciones de material profético en forma poética; material descriptivo que provenía de la mano del biógrafo de Jeremías; y material profético arreglado en forma de prosa retórica en la primera persona.

Tomaba cada grupo de declaraciones proféticas, y las añadía a un grupo escogido de una de las dos secciones en prosa. Prefería pasajes del tercer tipo (esto es, prosa autobiográfica) y no utilizo ninguna del segundo tipo (esto es, prosa biográfica) hasta el capítulo 19, cuando ya prácticamente había agotado la otra. De acuerdo con OR es posible distinguir no menos de catorce selecciones de poesía positiva. El llamado estilo Deuteronómico de algunos de estos pasajes es sencillamente la forma de la prosa retórica hebrea en la última parte del siglo séptimo y principios del siglo sexto.

Al caracterizar las piezas de poesía profética, OR llama la atención a la brevedad de la mayoría de las piezas independientes en medio de las colecciones poéticas, y el número de estos fragmentos que aparecen en otros libros de la Biblia. Por lo que toca la fecha del material poético profético, se nos dice que aun cuando una buena parte de él tiene su origen en Jeremías otra buena parte es muy posterior y proviene de la última parte del siglo quinto la primera parte del siglo cuarto A. C.

El material biográfico proviene en su mayor parte de un contemporáneo, y es probable que haya sido la obra de Baruc. Los pasajes de prosa autobiográfica contienen varios pasajes son la obra del mismo Jeremías, aún cuando hay varios, tales como el 3: 14-17, que no son anteriores al final del exilio. Es probable que estos pasajes se hayan encontrado en el rollo que Jeremías dictó a Baruc en el año 605 A. C.

Las dos teorías anteriores, sobre la composición del libro dejan muy en claro el hecho que algunos eruditos no atribuyen todas las profecías del libro a Jeremías. Sin embargo, en su mayor parte, existe una considerable diferencia de opinión acerca de lo que es de él Y lo que no es. Por ejemplo, Duhm cuyo comentario es uno de los más radicales, cree que como dos terceras partes de todo el libro es la obra de editores suplementarios posteriores cuya labor continuó aún hasta el primer siglo A. C.

Generalmente se le niegan a Jeremías los capítulos 10:1-16, y el 17:19-27. Cornill por ejemplo, cree que el 9:26 se continúa en el 10:17 y que los versículos intermedios están fuera de lugar. Además cree, que muestran cierta dependencia en algunos pasajes sobre la última parte de Isaías, y por tanto los consideraría de interpolaciones en conexión con un libro cuyo contenido está arreglado en la misma forma que Jeremías. Por lo que a nosotros toca, no podemos ver que haya ninguna evidencia clara de interpolación, y la dependencia de estos versículos en Isaías tiene gran significado en lo tocante a la temprana paternidad literaria de la última parte.

Cornill todavía duda de los capítulos 30 y 31 y le niega el 33 a Jeremías. También descubre que se han arreglado algo las profecías en contra de las naciones paganas. Casi todo mundo con excepción de los conservadores, le niegan a Jeremías la paternidad de los capítulos 50 y 51.

II. La Vida del Autor

Se conoce más acerca de la vida de Jeremías que la de cualquier otro de los profetas del Antiguo Testamento. Fue hijo de Hilcías, de los sacerdotes que estuvieron en Anathoth (el moderno Anata, como una hora y media de distancia caminando al noroeste de Jerusalén). Siendo aún un joven como de unos veinte años, recibió el llamamiento para ser profeta (1:6). Este llamamiento vino a él durante el año décimo tercero de Josías (1:2, 25:3) esto es, 627 A. C. El ministerio de Jeremías continuó hasta la terminación de la destrucción final de Jerusalén por Nabucodonosor 586 A. C., y en total duró por cerca de cincuenta años.

Al recibir su llamamiento al ministerio profético, Jeremías se enteró de que la destrucción de Jerusalén era segura y que se llevaría a, cabo por medio de un enemigo que vendría del norte (1:11-16). Cinco años después de su llamamiento, en el año dieciocho de 23), Y como resultado Josías instituyó una reforma religiosa con el propósito de acabar con la idolatría. No está aún en claro si Jeremías hace alusión específica o se refiere en alguna forma a este recién hallado libro de la Ley, pero es muy posible que sí hable algo acerca de esto (11:1-8).

Probablemente Jeremías vivía al principio en Anatot, y sólo ocasionalmente se presentaba en Jerusalén. De cualquier manera, debido a su predicación se atrajo mucha hostilidad y oposición tanto en Jerusalén como en Anatot. Al principio, esta oposición se inició en su ciudad nativa (11:18-23), y entonces el profeta se cambió a Jerusalén. Parece ser que aún su familia le trató despreciativamente (12:6). Sin embargo, este período del ministerio de Jeremías fue probablemente el más feliz, y cuando Josías murió, Jeremías lo lamentó profundamente (2Q Crón. 35:25a).

A Josías siguió Joacaz (llamado también Sallum), quien reinó sólo durante tres meses. Jeremías profetizó en contra de él en términos muy categóricos y vigorosos, anunciando claramente su perdición (22:11-17).

Después de Joacaz ocupó el trono Joacim. Durante el cuarto año de su reinado (el tercero de acuerdo con Dan. 1:1, el cual utiliza un método distinto

para contar los años), se efectuó la famosa batalla de Carchemís en la cual Nabucodonosor resultó victorioso y luego sitió a Jerusalén, llevándose tanto a cautivos (entre los cuales estaba Daniel) como lo vasos del Templo. Precisamente durante este año en que los Caldeos sitiaron a Jerusalén, Jeremías anunció su venida y los setenta años de exilio (25:1-14).

Durante el reinado de Joacim, el profeta pronunció su gran discurso en el Templo (capítulos 7-9). Fue entonces que los sacerdotes decidieron matar a Jeremías (cap. 26). Sin embargo, hubo una intervención a su favor. Jehová le ordenó coleccionar sus profecías en un rollo (36:1). Estas profecías las dictó a Baruc quién las leyó ante el pueblo. Joacim se enojó tanto con el profeta que destrozó el rollo con un cuchillo, lo quemó y ordenó que prendieran a Jeremías y a Baruch, pero Jehová los escondió (36:26). Jeremías entonces dictó el libro por segunda vez a Baruc, agregando algunas otras profecías.

Joaquín (llamado también Conías, 22:24 y siguientes) reinó durante solamente tres meses y luego fue llevado cautivo a Josías, se descubrió en el Templo el libro de la Ley (2 Reyes 22 y Babilonia, tal como Jeremías lo había profetizado (22:24-30). Le sucedió en el trono el tercer hijo de Josías, Sedequías, el cual había sido nombrado al trono por los babilonios (597-586 RC.). Después de cierto tiempo, Sedequías se negó a seguir pagando tributo a Babilonia y trató de aliarse con Egipto (Ezequiel 17:13; 26 Crón. 36:13), pero Jeremías le insistió que continuara siendo fiel a Babilonia (27:12-22). Esto significaría el menor de los dos males y evitaría a la vez que la nación fuera destruida. "Someted vuestros cuellos al yugo del rey de Babilonia, y servid a él y a su pueblo, y vivid" (27:12b). Finalmente llegó Nabucodonosor, y después de un largo sitio, ocupó la ciudad. Este fue un período de gran sufrimiento para Jeremías. Le arrestaron al tratar de huir hacia territorio de Benjamín y le acusaron de ser un desertor. Como consecuencia de su arresto, le pusieron en una prisión donde permaneció durante muchos días, pero Sedequías envió a traerlo y le preguntó, "¿Hay palabra de Jehová?" Como toda respuesta, Jeremías claramente anunció Sedequías sería entregado a manos de Nabucodonosor, y a la vez protestó por su encarcelamiento a lo cual el rey lo puso en el patio de la prisión. Ahora Jeremías podía predicar más libremente, pero sus declaraciones provocaron antagonismo, y entonces le colocaron en una fangosa cisterna, de donde le rescató un etíope llamado Ebed-melec (38:7-13).

Cuando por fin Jerusalén cayó, le sacaron los ojos a Sedequías y junto con el pueblo le llevaron al cautiverio. El general babilónico Nabuzadarán libertó a Jeremías y le permitió permanecer en su propia tierra (39:11-14). Este acudió a

refugiarse con el gobernador Gedalías, pero al poco tiempo los crueles oponentes del gobernador encabezados por un tal Ismael (41:1, 2), le asesinaron. Ahora los judíos temían la venganza de parte de los babilonios y trataron de huir a Egipto para protegerse (41:17, 18). Sin embargo, Jeremías protestó muy vigorosamente (42:9-22) en contra de este plan. Sus palabras resultaron no tener ningún efecto y se le obligó a acompañar a los judíos a Egipto (43:1-7). En un lugar en Egipto llamado Tafnes donde se establecieron los judíos, el profeta continuó su ministerio, siendo el 43:8-13 y el 44, mensajes que el profeta pronunció en ese lugar.

Próposito

Encontramos que la naturaleza del ministerio de Jeremías está expresada en las palabras que Jehová le declaró con motivo de su llamamiento al oficio de profeta. El gran tema que prevalece a través de todos los mensajes de Jeremías es el del juicio en contra de Judá. Este juicio vendrá en la forma de un castigo por medio de un ejército del norte (los babilonios). Además, este castigo vendrá en un futuro muy próximo. Vendrá porque el pueblo lo merece. Se han entregado a la idolatría abandonando a Jehová. Junto con estas advertencias en contra del pueblo escogido de Dios, encontramos también mensajes dirigidos a los enemigos de la teocracia.

Sin embargo, en medio de este negro cuadro de amenaza y castigo, aparecen algunas de las profecías mesiánicas más gloriosos del Antiguo Testamento. A Jeremías, como a Isaías en el siglo anterior, se le permite contemplar el día de Cristo. Estas promesas no están por completo separadas de los mensajes de advertencia, sino que más bien son el resultado de una súplica a la nación para que se arrepienta. Por ejemplo, después de razonar bondadosamente con el pueblo rebelde, Jehová a través de la boca de su profeta dice, "Convertíos, hijos rebeldes, dice Jehová" (3:14). A continuación se da la promesa, "y acontecerá, que cuando os multiplicareis y creciereis en la tierra, en aquellos días, dice Jehová, no se dirá más: Arca del pacto de Jehová; ni vendrá el pensamiento, ni se acordarán de ella, ni la visitarán, ni se hará más. En aquel tiempo llamarán a Jerusalén Trono de Jehová, y todas las gentes se congregarán a ella en el nombre de Jehová en Jerusalén: ni andarán más tras la dureza de su corazón malvado" (3:16-17).

En el capítulo 23 tenemos la promesa del renuevo justo y nuevamente en los capítulos 31 y 33 se menciona esta misma promesa. En Jeremías, el clímax de estas promesas mesiánicas es tal vez la siguiente: "En aquellos días Judá será

salvo, Jerusalén habitará seguramente, y esto es lo que la llamarán: Jehová, justicia nuestra" (33:16). Esta profecía es la gran advertencia de Jehová a la teocracia, la cual por su pecaminosidad se había prostituido de tal manera que era necesario destruir su forma externa. La ciudad terrenal será destruida, pero algún día habitará seguramente - Jehová justicia nuestra.

Analisis

I. Arreglo Lógico

Debe aparecer obvio aún después de un examen superacial, que el contenido de la profecía no está organizado en lo que para la mente occidental sería un orden lógico. Es verdad que existe cierto plan fundamental para el libro. Así por ejemplo, los capítulos 1-25 constituyen una unidad en sí mismos, conteniendo profecías tanto de calamidad como de prosperidad en contra de Judá. Pero el orden y el arreglo no son estrictamente cronológicos. Así también, los capítulos 26-45 que tratan sobre la vida personal del profeta, forman una unidad. Muchos críticos se rehúsan a atribuirle estos capítulos al profeta, pero tampoco existe suficiente razón para negárselos. Los capítulos 46-51 forman también una unidad, siendo profecías en contra de naciones extranjeras. A propósito, el capítulo 25 el cual cierra la primera unidad, por medio de su contenido prepara al lector para la sección de profecías que trata sobre las naciones extranjeras. Por último, tenemos en el capítulo 52 un apéndice histórico. Así pues, existe una unidad básica en el libro.

Sin embargo, es a menudo difícil de entender por qué ciertos pasajes aparecen precisamente en el lugar en que aparecen. ¿Por qué fueron arregladas las profecías en el orden en que aparecen? Como contestación a esta pregunta debemos recordar que Dios no sólo conservó y utilizó las características personales, de los escritores de la Biblia en la composición de los libros bíblicos, sino también las características nacionales y raciales. Estos escritores eran orientales, y los escritos orientales no siempre exhiben la pasión por el arreglo lógico y categórico que parece caracterizar al occidental. El Corán es un ejemplo notable de esto. Es probable que nos parezca que las profecías de Jeremías están algo diseminadas, pero su arreglo permite al autor hacer énfasis en la *repetición.* Los temas de Jeremías, son temas repetitivos la pecaminosidad de la nación y la catástrofe amenazante. Teje estos pensamientos en su libro, y

al leerlo nos encontramos con ellos una y otra vez hasta que la impresión que nos causan, es verdaderamente poderosa y tremenda.

Se hacen necesarias estas observaciones acerca del arreglo de las profecías debido a que la Septuaginta presenta notables diferencias del texto hebreo. En primer lugar, en la Septuaginta, el orden de las profecías en contra de naciones extranjeras varía del texto hebreo. En la Septuaginta aparecen como Elam, Egipto, Babilonia, Filistia - Fenicia, Edom, Ammon, Kedar - Hazor, Damasco, y Moab. Además, aparecen en distinto lugar, esto es, después del capítulo 25:13. Es difícil decir por qué se adoptó esta clasificación. Probablemente Elam (la cual piensan los traductores que es Persia) fue colocada en primer lugar debido a que en aquel tiempo Persia era la nación con el más fuerte poderío mundial. También es probable que a Babilonia se le haya colocado después de Egipto ya que Egipto y Babilonia aparecen en otro lugar como una combinación de poderes hostiles hacia el pueblo de Dios. En segundo lugar, la Septuaginta es mucho más corta que el texto hebreo. De hecho, es más corta por aproximadamente una octava parte (cerca de 2700 palabras, o más o menos seis o siete capítulos).

¿Cómo es posible explicar estas divergencias? Se ha dicho que la Septuaginta representa al texto original (Workman) y por lo tanto es superior al texto hebreo. Sin embargo, en lo general, el texto hebreo es superior. Puede ser que en ciertos casos se le deba dar preferencia a la Septuaginta, pero ciertamente no muy a menudo. Los traductores de la Septuaginta, debido a que eran judíos Alejan drinos, sin duda estuvieron bajo la influencia de la filosofía griega. Por tanto puede ser que deliberadamente trataran de introducir lo que les pareció un arreglo más lógico de las profecías. Evidentemente, cuando menos hasta cierto punto, fueron impulsados por tales consideraciones. Por ejemplo, en la frase "Jehová de los ejércitos", las palabras "de los ejércitos" por lo general no aparecen en la Septuaginta. También la frase "Jeremías el profeta", encontramos que a menudo las palabras "el profeta" son omitidas. Por tanto no es exacto el hablar de dos revisiones críticas del texto, ni se debe tampoco dar preferencia a la Septuaginta sobre el texto Masorético.

II. Arreglo Cronológico

Las profecías de Jeremías, tal como aparecen, no están arregladas en orden cronológico, y es difícil hacer tal clasificación. Sin embargo, se da el siguiente

orden como una idea general del orden en que se pronunciaron las profecías.

(1) Bajo Josías. Solamente el 1:1 y el 3:6-6:30 llevan la fecha del reino de Josías. Sin embargo, constituyen una parte integral de la sección a la cual pertenecen. Podemos asignar por tanto, los siguientes pasajes al reinado de Josías:

(a) 1:1-19. La fecha es el año decimotercero de Josías, y Jeremías recibe su llamamiento al ministerio de profeta.

(b) 2:1-3:5. El pasaje contiene el primer mensaje del profeta a la nación pecadora. La frase de introducción "y fue a mí palabra de Jehová" (2:1) sirve bien para iniciar la primera profecía después de la introducción general del capítulo 1. No existe razón alguna por tanto, para negar este mensaje inicial al tiempo de Josías.

(c) 3:6-6:30. Este es el segundo discurso del profeta, en el cual anuncia el castigo de Judá por medio de la venida de una nación que descenderá del norte. Por mucho tiempo se pensó que esta nación eran los scythians, pero es más probable que la referencia sea acerca de los babilonios.

(d) 7:1-10:25. Este mensaje fue pronunciado en la puerta de la casa de Jehová. Tiene como propósito el hacer despertar a aquellos que tienen colocada una falsa esperanza en el Templo, y a la vez condena al pueblo por su idolatría, y lo amenaza con el exilio. Es difícil establecer la fecha de esta profecía. Algunos la colocan bajo el reinado de Joacím. Sin embargo, es muy probable que haya sido dirigida a aquellos que manifestaban externamente haber adoptado la reforma religiosa de Josías. Por tanto, puede haber sido declarada para respaldar la verdadera naturaleza de aquella reforma. Por lo que toca a su carácter, es algo general, y parece no revelar la sombra babilónica lista para oscurecer a Judá. Yo me inclino por lo tanto a considerada como si hubiera sido proclamada durante los días de Josías.

(e) 11:1-13:27. Esta sección comprende un mensaje en sí misma. Su énfasis sobre la violación del pacto puede ser una indicación de su fecha. Por otra parte, el cuadro tan terrible de la condición moral de Judá que aquí se describe, puede ser una indicación de una fecha subsecuente a Josías.

(f) 14:1-15:21. Aquí se nos da una representación de sequía y hambre.

(g) 16:1-17:27. Esta sección forma parte de la anterior. Ambas presentan cuadros de la desolación de Judá. Estos son generales en su carácter. Por tanto, es difícil determinar si pertenecen a la época de Josías o a la de Joacím.

(h) 18:1-20:18. Se representa simbólicamente al exilio por venir. El 19:14-

20:3 nos de una narración del arresto del profeta bajo Pasur. Sin embargo, este incidente no nos capacita para poder situar cronológicamente al pasaje. Es cierto que en el 21:1, Sedequías envía a un tal Pasur (a Jeremías; sin embargo, este es otro personaje evidentemente) (hijo de Malchías) y no el Pasur que se menciona en el 20:1-3 (el hijo de Immer).

(2) Bajo Joacaz. No se da la fecha de ninguna profecía durante este reinado, y el mensaje acerca de Joacaz, en el 22:11-12, fue pronunciado mientras Sedequías fue rey.

(3) Bajo Joaquín. Como ya se ha sugerido, algunas de las profecías que he asignado a la época de Josías pueden más bien pertenecer al reinado de Joazuín. Las que se dan a continuación se les da una fecha que pertenece a esta época.

(a) 26. Comienza el reinado de Joacim. Como el caso de los capítulos 7-10, este mensaje fue presentado en el patio de la casa de Jehová. En esta ocasión se mató a Urías, 26:20-24, quien había profetizado de acuerdo con Jeremías.

(b) 27. El versículo 1 también los da la fecha de este capítulo al principio del reinado de Joacim, pero como su contenido declara, pertenece al reinado de Sedequías. Aparentemente, la palabra "Joacím" es un error de un escriba quien en lugar de eso debió haber escrito "Sedequías".

(c) 25. A esta profecía se le da la fecha del cuarto año de Joacim, esto es, el año en que N abucodonosor vino a Jerusalén y la sitió (Dan. 1:1).

(d) 35. Esta profecía tiene que ver con los recabitas y fue proclamada en los días de Joacim.

(e) 36. Este capítulo pertenece al cuarto año de Joacim y narra la escritura de las profecías, su destrucción por Joacim y su reescritura.

(f) 45. Jeremías pronuncia un breve mensaje a Baruc en el cuarto año de Joacim.

(g) Los capítulos 46-49 son difíciles de situar por lo que toca a fecha. El 46:2 pone en claro que fueron pronunciados después de la derrota de los egipcios en Carchemis. Driver sugiere que (con la excepción del 49) pueden pertenecer al cuarto año de Joacim y reflejar la profunda impresión que le causó a Jeremías la victoria de Nabucodonosor. Esto es muy posible, pero también es probable que algunas de estas profecías hayan sido pronunciadas tiempo después, cuando ya Joacim se había rebelado en contra de los babilonios y bandas de asaltantes que fueron enviadas en contra de él. Por otra parte, las profecías pueden pertenecer a un reinado posterior.

(4) Bajo Joacim. No existen profecías que expresamente se atribuyan a este período. Sin embargo se menciona a Joacim en el 22:24-30, en una profecía

declarada durante el reinado de Sedequías.

(5) Bajo Sedequías.

(a) 21:1-22:30. Estas profecías se declararon cuando el rey envió a Pasur y a Sefanías con Jeremías para que le preguntaran sobre el resultado del sitio de Jerusalén. Con el v. 11, el profeta empieza a presentar a Sedequías la necesidad de justicia. En el capítulo 22, procede a evaluar a los tres reyes anteriores: Joacaz, vs. 11, 12; Joacim, vs. 18-23; Joacim, vs. 24-30.

(b) El capítulo 23 continúa la profecía del 21 y 22. Está formado en su mayoría por declaraciones en contra de los falsos profetas, tanto los de Jerusalén como los que habían ido al exilio, los cuales habían proclamado falsas promesas de paz y seguridad.

(c) El capítulo 24 es un mensaje simbólico revelado al profeta después del cautiverio de Joacim.

(d) El 27, aún cuando lleva la fecha (v. 1) del principio del reinado de Joacim, sin embargo, como su contexto lo demuestra, pertenece al reinado de Sedequías. Este capítulo muestra cómo el profeta pudo contrariar el designio de las cinco naciones vecinas, Edom, Moab, Ammon, Tiro y Sidón (v. 2), a inducir al rey de Judea para que se uniera con ellas en rebelión contra Babilonia. Jeremías le habló a Sedequías sobre la insensatez de tal acto, vs. 12-22.

(e) El capítulo 28 también pertenece al principio del reinado de Sedequías, el cuarto año y el quinto mes. Narra la oposición de Jeremías al falso profeta Hananías.

(f) El 29 contiene la carta que Jeremías envió a los exiliados en Babilonia después de la captura de Joacim. Por tanto pertenece al reinado de Sedequías. Jeremías informa a los exiliados que deberían establecer casas en Babilonia, ya que el exilio no habrá de ser por corto tiempo, sino al contrario se extenderá a setenta años.

(g) El 30 y el 31 no tienen fecha, pero su contenido nos indica que la deportación ya se había llevado a cabo, por tanto, probablemente pertenezcan a los mensajes que se pronunciaron durante el reinado de Sedequías. Los capítulos sirven para enseñar a las naciones que aun cuando su presente sufrimiento es lastimoso, está por venir un futuro glorioso. El Señor establecerá un nuevo pacto en el cual habrá salvación espiritual (31:31 y siguientes).

(h) El 32 pertenece al décimo año de Sedequías. El profeta compra el campo de Anatot a su primo Hanameel y le entrega la evidencia de la compra a Baruc. Esta acción simbólica, era para demostrar que la tierra sería habitada y cultivada nuevamente.

(i) El 33, al igual que el 32, pertenece al período de encarcelamiento de Jeremías bajo Sedequías. Contiene una profecía Mesiánica (la cual se encuentra también, con algunas variaciones, en el 23:5 y sig.) y una promesa de la perpetuidad del trono de David.

O) El 34 fue proclamado durante el sitio de Nabucodonosor. Narra el anuncio de Sedequías de su propio cautiverio y de la destrucción de la ciudad, vs. 1-7. Sedequías ordena que el pueblo liberte a sus esclavos hebreos. El pueblo está de acuerdo, pero después falta a su palabra, por tanto el profeta los denuncia severamente.

(k) El capítulo 37 es histórico, ya que narra la coronación de Sedequías. Jeremías anuncia que los egipcios no ayudarían al rey, pero que los Caldeos quemarían la ciudad. A Jeremías se le encarcela, pero más tarde se le reasigna al patio de la prisión.

(1) El 38 continúa con la narración de la prisión del profeta bajo Sedequías.

(m) El 39 es histórico, y narra la captura del rey y la destrucción de Jerusalén. Se le da la fecha del noveno año de Sedequías, al décimo mes.

(6) Bajo Gedalías. Aun cuando a ninguna profecía se le da la fecha del reinado de Gedalías, sin embargo, debemos asignar a este período las siguientes:

(a) El capítulo 40 es una profecía revelada a Jeremías después del cautiverio (v. 1). Nabuzaradán pone a Jeremías en libertad, y le ofrece la alternativa de irse a Babilonia o de quedarse en la tierra (vs. 2-4). Jeremías va a Gedalías y mora con él (vs. 6, 7). A Gedalías se le advierte que Ismael busca matarlo, pero no da crédito al reporte.

(b) El 41 también pertenece a este período. Es histórico, y narra cómo Ismael mata a Gedalías, y el temor que el pueblo tenía de los caldeos.

(c) El 42 continúa la narración, y contiene el mensaje de Jeremías advirtiéndole al residuo de Judá que no vaya a Egipto.

Los capítulos 43: 1-44:30 son en su mayor parte históricos, y narran cómo el pueblo se rehusó a escuchar a Jeremías y salieron de la tierra hacia allá llevándoselo con ellos. En Taphnes Jeremías llevó a cabo un acto simbólico con piedras, para demostrar que Nabucodonozor todavía invadiría a Egipto. En el capítulo 44, Jeremías explica la razón de la destrucción de Jerusalén y el exilio, y anuncia también que aquellos que viven en Egipto serán castigados, con excepción del residuo, el cual será salvo.

Los capítulos 50-52 requieren una mención especial. Se dice que los capítulos 50 y 51 son (51:59-64) la palabra que Jeremías envió a Babilonia con

Seraías cuando él fue allá con Sedequías durante el cuarto año del reinado de este rey. Al llegar Seraías a Babilonia, debía leer este mensaje y después amarrarle una piedra y echarlo al Eufrates, simbolizando en esta forma la caída de Babilonia, el gran enemigo del pueblo de Dios.

Sin embargo, aquí surge una dificultad. Tal como está, la profecía parece implicar que el Templo ya había sido destruido (por ejemplo, 50:28; 51:11, 51), un hecho que aún no había ocurrido en el cuarto año de Sedequías. Concluimos entonces, que o Jeremías está simplemente colocándose en el futuro y describiendo la destrucción del Templo, o de otra manera, que estos capítulos presentan una forma amplificada del mensaje del profeta en contra de Babilonia, que él mismo había preparado en Egipto bajo inspiración divina después que el santuario en Jerusalén había sido ya destruido.

Existen otras consideraciones que parecen respaldar este último punto de vista. Por una parte, parece ser que el exilio ya se había llevado a cabo, compárese 50:4 (observe la fuerza del verbo *yavo'u,* esto es, vendrán, de la esclavitud en la cual se encuentran ahora), 7, 17, 33; 51:34 y siguientes. De cualquier manera, no existe suficiente razón para negar a Jeremías la paternidad literaria de estos capítulos.

El capítulo 52 es histórico, siendo prácticamente el mismo que 2º de Reyes 24-25. No creo que Jeremías haya sido el autor original del pasaje, sino que más bien lo tomó del mismo lugar de donde fue tomado el pasaje de 2º de Reyes.

CAPITULO DIECISEIS

EZEQUIEL

Nombre

El nombre del profeta en Hebreo es *yehezqe'l,* lo que probablemente quiere decir "Dios fortalece". En la Septuaginta aparece como Iezequiel. Y en la Vulgata como Ezechiel, de donde se deriva el nombre en español. No se hace ninguna mención de este profeta en las Escrituras, fuera de su propio libro.

Autor

En el *Baba Bathra* 15a leemos, "Los hombres de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel y los Doce". Otra declaración muy antigua acerca de la paternidad literaria del libro la encontramos en Josefo *(Antigüedades* X:5:1). "Pero no solamente predijo [Jeremías] al pueblo [la destrucción de Jerusalén y el exilio], sino también el profeta Ezequiel fue quien escribió primero dos libros sobre estas cosas y los legó [a la posteridad]" *(duo biblia grapsas katelipen).* Este pasaje es algo vago y ha ocasionado discusiones. Probablemente lo que Josefo trataba de explicar, era que acerca de los "dos libros" era Ezequiel l-32 y Ezequie1 33-48. También Jerónimo expresó ciertas dudas sobre la homogeneidad y exactitud de la profecía.

Hasta muy recientes años existía muy poca duda seria sobre la posibilidad de que Ezequiel hubiera sido el autor del libro y que hubiera sido responsable del arreglo de las profecías. Así entonces, aún Cornill escribió: "Todas estas consideraciones nos obligan a la opinión que Ezequiel escribió y compuso el libro como una sola obra en el vigésimo quinto año, pero para este propósito se valió de material escrito anteriormente - y en algunos casos muy anteriormente - el cual él ha dejado prácticamente sin alteración alguna" *(intro.* ET, 1907, p. 318). Y Driver escribió, "No surge ninguna pregunta crítica con respecto a .la paternidad literaria del libro, ya que este ostenta de principio a fin el sello

inequívoco de una sola mente" (LOT[8], p. 279).

Indudablemente, las razones para defender la paternidad literaria de todo el libro de Ezequiel son más bien muy poderosas. El libro es autobiográfico - se utiliza la primera persona del singular a través de toda la obra. Este libro nos deja la impresión de que es la obra de una sola personalidad. Además, se da la fecha y el lugar de muchas profecías. La similaridad del pensamiento y el arreglo que encontramos a través de toda la obra, nos llevan a pensar que todo el libro es el trabajo de una sola mente. Por tanto, con toda confianza podemos sostener el punto de vista que Ezequiel fue su autor. Y es sumamente interesante el notar que uno de los últimos comentarios eruditos, el de Cooke, mantiene que Ezequiel es el autor básico del libro.

HISTORIA DE LA CRÍTICA LITERARIA DE EZEQUIEL

El pasaje del *Baba Bathra* que anteriormente se menciona, en realidad no niega la paternidad literaria de Ezequiel de este libro. Es posible ser que sólo no trate de enseñar que los hombres de la Gran Sinagoga editaron y copiaron el libro. La escuela de Shammai creía que la enseñanza del libro no estaba en armonía con la Ley mosaica y que los primeros diez capítulos exhibían cierta tendencia al gnosticismo. Por tanto lo consideraban apócrifo. Sin embargo, el Rabbí Hananyah ben Hezekiah, defendió el libro y por tanto se le retuvo como canónico.[1]

El primer ataque serio en contra de la unidad y la integridad del libro se llevó a cabo en el año de 1756 por G. L. Oeder, en una obra póstuma que apareció en 1771. Oeder pensaba que el verdadero libro de Ezequiel finalizaba con el capítulo 39 y que los capítulos 40-48 eran una adición posterior. Su obra encaja bien con el espíritu de duda que prevaleció en su época. Y hasta existía preparación para la crítica de Ezequiel. Casi cien años antes, Spinoza había negado la paternidad literaria de Ezequiel, TTP, p. 207.

La obra de Oeder *(Freie Untersuchung über einige Bücher des Alten Testaments,* 1771) formuló una tesis que de vez en cuando se ha presentado. En 1798 (estoy en deuda con Pfeiffer por esta información) un escritor anónimo en el *Monthly Magazine and British Register,* se negó a atribuirle los capítulos 1-24 al autor de los capítulos 25-32, pensando que tal autor había sido Daniel.

Durante el siglo diecinueve, se atacó la autenticidad pero no la unidad del libro. En su *DiegottesdienstUche Vortiige der Juden,* 1832, Leopoldo Zunz

trató de comprobar que Ezequiel era un producto de la primera parte del período persa. Más tarde sin embargo, (1873, en ZDMG, Vol. XXVII, ps. 676-81), lo asignó a una fecha entre 440-400 A. C. En 1857 Abraham Geiger *(Urschrift und Uebersetzungen der Bibel,* p. 23) siguió a Zunz. Por último, L. Seinecke atribuyó el libro al período macabeo *(Geschichte des Volkes Israel,* 1884).

R. Kraetzchmar (1900), bajo la influencia de la tradición Talmúdica de que Ezequiel estaba colocado entre Isaías y Jeremías y que había sido escrito por los hombres de la Gran Sinagoga, sostenía que el libro había sido formado por un redactor utilizando dos revisiones críticas del texto.

Jahn (1905) se opuso a la hipótesis de Kraetzchmar, y trató de reconstruir el texto de la Septuaginta. Pensaba que los escribas habían insertado notas en el margen, que más tarde vinieron a incorporarse en el texto. Jahn exhibe demasiada preferencia por la Septuaginta.

J. Herrmann (1908, 1924) consideraba el libro como una colección de pequeñas profecías las cuales había editado y redactado en su mayor parte Ezequiel mismo.

Gustavo Hoelscher (1942) presentó la queja que Ezequiel se había escapado por mucho tiempo del cuchillo de la crítica *(Fast an allen prophetischen Bücher des Kanons hatte man liingst das Messer der Kritik gelegt, nur Hesekiel blieb unberührt", Hesekiel,* p. 1). Este autor creía que Herrmann había presentado el primer análisis metódico del libro, pero no le gustaba el hecho que Herrmann hubiera atribuido una parte tan grande del libro al mismo Ezequiel. Hoelscher era de la opinión que dentro del libro existían dos mundos enteramente distintos, el mundo de Ezequiel y el de editores posteriores. Ezequiel era sólo el autor de ciertas partes; el resto, especialmente los lugares donde existe una relación literaria con Levítico y Jeremías, se debía a un editor posterior quien vivió más o menos en la época de Nehemías. Este editor arregló el material del Ezequiel original y en esa forma impregnó el libro con su propia actitud. La primera edición del libro se hizo entre los años 500 y 450 A. C. En total, Hoelscher le atribuye a Ezequiel, de los 1273 versículos del libro, solamente como 143.

C. C. Torrey (1930) consideraba que la profecía original había sido escrita en Jerusalén por el año de 230 A. C. y que estaba dirigida en contra de las idolatrías permitidas durante el reinado de Manases.

Así entonces, era seudoepígrafa, compuesta en realidad muchos siglos después. En una ocasión posterior, no muchos años después de la aparición de

la profecía original, un editor le dio a la obra el aspecto de "una profecía del Golah Babilónico". A este editor se le puede considerar como un representante del movimiento literario que tenía como propósito la "vindicación de la tradición religiosa de Jerusalén" *(pseudo Ezekiel,* p. 102).

Santiago Smith (1931) también afirmaba que aparentemente las profecías pertenecían a la época de Manases, habiendo estas estado dirigidas a los palestinos. Además, no se habían pronunciado en Babilonia, sino en Palestina a través de un verdadero profeta, un israelita del norte que vivió en los días de Manases.

Volkmar Herntrich (1932) cree que los discursos del Libro fueron pronunciados ante los habitantes de Palestina. El bosquejo babilónico es simplemente la obra de algún editor perteneciente al período exílico. Se pueden ver claramente a través de todo el libro señales de la obra del editor. Así pues, la forma presente del libro se originó en Babilonia, en donde el editor trató de probar la unidad y la superioridad de Jehová sobre los dioses Babiloneos6. Los autores Oesterley y Robinson parecen inclinarse favorablemente hacia este punto de vista de Herntrich, y lo mismo en su mayor parte lo hace J. Battersby Harford (1935), así como Alfredo Bertholet en su comentario (1936).

Guillermo A. IIwin (1943) trata de descubrir las profecías originales del libro por medio de un proceso de disección. Comienza con un estudio del capítulo 15 y le deja muy poco a Ezequiel. Rechaza los capítulos 40-48, y del resto, se aceptan como genuinos solamente unos 251 versículos todos o en partes. Mirma que Ezequiel y que hubieran podido prever el resultado de la situación parte de las profecías fueron compuestos en Jerusalén.

Nils Messel (1945) halló el punto débil de la tesis de Herntrich al sugerir que los exiliados deben haber conocido el curso de la vida de Ezequiel y que hubieran podido prever el resultado de la situación si hubiera sido lo que Herntrich había propuesto. De acuerdo con Messel, el *"Golah"* no son los exiliados en Babilonia sino más bien aquellos que ya habían regresado a Palestina. Por tanto Ezequiel pertenece a Palestina, a una época posterior a la de Nehemías, probablemente alrededor del año 400 A. C. y los redactores del libro deben haber vivido por el año 350 A. C. En cierto sentido, Ezequiel continuó la obra de Nehemías, surgiendo sus enemigos de los mismos círculos judíos de donde surgieron los enemigos de Nehemías. El redactor trató de continuar la lucha de Ezequiel en contra de la idolatría y utilizó sus escritos con ese propósito, ampliándolos y corrigiéndolos.

El repaso anterior demostrará qué tan variados son los puntos de vista de la

crítica negativa reciente acerca del libro de Ezequiel. Pero los supuestos problemas del libro se pueden resolver mejor basándose en el punto de vista tradicional, esto es, el punto de vista que afirma que fue el mismo Ezequiel quien compuso todo el libro.

En 1953, H. H. Rowley defendió la unidad esencial del libro *(The Book of Ezekiel in Modern Study),* e indicó de una manera convincente que las "teorías que transfieren ya sea al profeta o a su creador literario a una época PQst-exílica, no son convincentes" (p. 182). Esta obra de Rowley es una introducción excelente al estudio de la crítica moderna de Ezequiel.

Propósito

Ezequiel era un sacerdote de Jerusalén, hijo de Buzi, un hombre de quien se sabe muy poco. Con la deportación de Joaquín fue el también llevado al exilio en Babilonia (1:1), viviendo allá en Tel Aviv (3:15), en el río Chebar (1:3; 3:16 y siguientes). Ezequiel estaba casado y tenía su propio hogar (24:16-18). Su llamamiento al oficio de profeta le vino en el cuarto mes del quinto año del cautiverio (1:1-2), y la última fecha que se da es el primer mes del año veintisiete (29:17). Por tanto, su ministerio debe haber durado por lo menos unos veintidós años. Su esposa murió el día que comenzó el sitio de Jerusalén (24:1, 15-18), y no se sabe si él vivió para ver la liberación de Joaquín por Evilmerodach. Es evidente, por los pasajes 14:14, 20 y 28:3, que conoció a Daniel su contemporáneo en Babilonia.

La tarea de Ezequiel fue la de inculcar en los exiliados la idea de que debido a su propia pecaminosidad había sobrevenido la calamidad. "El alma que peque morirá". Así entonces, la profecía inculca la gran doctrina de la responsabilidad personal. Aún la teocracia en su forma externa tiene que llegar a su fin, si acaso la nación continúa en el pecado. Sin embargo, Dios no se deleita en la muerte del pecador; sino ofrece sincera y gratuitamente liberación para todos. "Volveos, volveos, ¿por qué habréis de morir?" Un día, Israel será recogido en su propia tierra y tendrá un rey. Existirá la verdadera adoración a Jehová, y entonces la ciudad será llamada *Jehovah shammah* (Jehová está allí). En esta forma, el libro revela la fidelidad de Dios a sus propósitos eternos. La nación pecaminosa tendrá que ser destruida, pero Jehová no abandonará a los suyos.

Análisis

I. *Ezequiel 1:1*-24:27. *Profecías* proclamadas antes de la caída de Jerusalén.

(1) 1:1 - 3:21. Introducción. El profeta narra cómo en el quinto año del cautiverio de Joaquín (esto es, como el 592 A. C.) recibió una visión y contempló la majestad de Jehová.

En el l:1 menciona el año treinta. Alguien ha dicho que este es el año treinta después de la reforma de Josías. Otros han afirmado que es el año treinta después que el padre de Nabucodonosor, Nabopolasar ascendió al trono. Sin embargo, parece que el 1:2 refuta estas opiniones, ya que habla del quinto año del cautiverio de Joaquín. Por tanto, es muy probable que la frase "a los treinta años" se refiera al año treinta de la vida del profeta. Si esto es correcto, entonces Ezequiel probablemente nació poco después de la ascensión de Nabopolasar al trono. También es muy probable que haya sido como unos cinco años mayor que Daniel.

El remolino se aproxima del norte, significando que es del norte de donde habrá de venir el juicio sobre la nación. Después de la manifestación divina viene el llamamiento de Dios, y Ezequiel (3:14, 15) va a Tel Aviv, donde espera durante siete días. Luego viene el llamado para iniciar su ministerio, y el carácter de su posición se le propone. Es un «atalaya de la casa de Israel".

(2) 3:22-27. Una segunda visión de la gloria de Jehová.

(3) 4:1-7:27. Por medio de acciones simbólicas se presenta la destrucción de Jerusalén. Ezequiel debe representar simbólicamente el sitio de Jerusalén (4:1-3); acostándose sobre un costado, debe anunciar el castigo de los pecados de la nación (4:4-8); por medio de la comida que toma, debe representar las consecuencias del sitio. En el 5:1-4 él muestra simbólicamente lo que habrá de sucederles a los habitantes de la ciudad, y en el 5:5-17 el profeta claramente explica la culpa del pueblo. Los capítulos 6 y 7 son dos profecías adicionales, que tratan acerca del juicio sobre la tierra idólatra y finalmente sobre todo el reino.

(4) 8:1-8. En el sexto año, el sexto mes y el quinto día (como el mes de agosto o septiembre del año 591 A. C.) el profeta es transportado es espíritu a Jerusalén y contempla la visión de su destrucción.

(5) 9:1 -11:25. El castigo de Jerusalén. Los ministros de Jehová pasan a través de la ciudad para destruir a todos el que queda. El se prepara para retirarse finalmente del santuario. Los gobernantes impíos de la nación serán destruidos.

(6) 12:1-14:23. El Señor abandona la ciudad debido a su incredulidad y a que sigue a los falsos profetas.

(7) 15:1-17:24. La seguridad y necesidad del castigo.

(8) 18:1-32. El amor de Dios hacia los pecadores.

(9) 19:1-4. Una lamentación sobre los príncipes de Israel.

(10) 20:1-24:27. Las últimas declaraciones de advertencia antes de la caída de la ciudad.

II. *Ezequiel* 25:1 - 32:32. *Profecías de juicio declaradas en contra de naciones extranjeras.* Ammon, 25:1-7; Moab, 25: 8-11; Edom, 25: 12-14; Filisteos, 25: 15-17; Tiro, 26: 1-28:19; Sidón, 28: 20-26; Egipto, 29: 1-32:32.

III. *Ezequiel* 33:1-48:35. Profecías concernientes a la restauración que fueron expresadas después que Nabucodonosor hubo tomado Jerusalén.

(1) 33:1-22. El nuevo pacto y el amor de Dios para el pecador. Instrucción formal para la misión profética.

(2) 34:1-31. Vendrá el tiempo cuando el pueblo reconocerá a Jehová y habrá entre ellos un verdadero profeta.

(3) 35:1-15. El asolamiento de Edom.

(4) 36:1-38. La restauración del pueblo de Israel.

(5) 37:1-28. La visión de los huesos, símbolo de la resurrección de Israel.

(6) 38:1-39:29. La profecía de Gog y Magog.

Los capítulos que contienen esta profecía siguen inmediatamente a la visión de los nuevos, ya la declaración gloriosa de que los hijos de Israel regresarán a su tierra en donde David será su rey, y ellos serán en verdad el pueblo de Dios, y el será su Dios (cap. 37). Este estado de cosas perdurará para siempre.

En nuestra opinión, estos capítulos (37, 38 y 39) forman una unidad. Así entonces, la lectura del capítulo 37 levanta en nuestra mente ciertas preguntas: ¿No existirán enemigos que busquen la caída y destrucción del pueblo de Dios para separarlos en esa forma de su Dios? Es en los capítulos 38 y 39 donde tenemos que buscar para encontrar la respuesta. En ellos se pone en claro que tales enemigos existirán y que serán fuertes y poderosos, pero Jehová conoce a los suyos. Con ellos ha establecido un pacto eterno que no puede ser destruido y por lo que toca a sus enemigos, el mismo los destruirá por completo. Por tanto, la profecía es sobre todo, un mensaje de aliento al pueblo de Dios.

Ezequiel nos dice cuándo ha de aparecer el enemigo. Será después "de muchos días" (38:8), "en los últimos años" (38:8), y "en los postreros días" (38: 16). La primera referencia de estas frases es a la época actual novo testamentaria, la cual fue inaugurada por medio de la aparición del Señor Jesucristo sobre la tierra. (Léanse cuidadosamente en relación con esto, los siguientes pasajes del Nuevo Testamento, y obsérvese el uso que se hace de frases tales como "al fin de estos días", "en los postreros días", etc.; Hechos 2:17; Heb. 1:1-2; I de Pedro 1:20; 1 de Juan 2:18; Judas 18).

Por tanto, cuando estos postreros días hayan venido sobre Israel y éste esté nuevamente establecido en su tierra (38L8); cuando, para decirlo en otras palabras, el Mesías prometido haya aparecido, el Tabernáculo de Dios esté entre los hombres (compárese con 48:35), y el hijo encarnado de Dios haya traído nuestra paz sobre la cruz, entonces aparecerán los feroces enemigos que tratarán de destruir a aquellos por quienes él murió. Sí, aún las mismas puertas del infierno tratarán de prevalecer contra su iglesia. Pero Dios es Dios y destruirá a los enemigos de su pueblo. Solamente a través de él prevalecerán los redimidos.

¿Pero cómo va Ezequiel a presentar estar verdades? Es casi seguro que no lo hará por medio del lenguaje del Nuevo Testamento ya que él fue un profeta del Antiguo Testamento. Por tanto, habló como un profeta del Antiguo Testamento, y utilizó las formas de pensamiento de su época como vehículos para declarar sus verdades. En una forma muy característica, utilizó figuras literarias para tal propósito. ¿Qué mejor podía él interpretar la verdad de que enemigos atacarían al pueblo de Dios aún después de que la redención prometida hubiese venido, que utilizando los nombres de naciones contemporáneas suyas, con las cuales estaba familiarizado, como símbolos para representar una gran alianza de los ejércitos del mal? Parécenos que esto es precisamente lo que hace. Usa la figura de una gran confederación de naciones de su época, la cual trata de destruir al pueblo de Dios "sobre los montes de Israel". Esta confederación encabezada por Gog, representa a las fuerzas aliadas de aquellos que se oponen a Jehová ya sus redimidos. Esos enemigos son derrotados vergonzosamente en esta tarea. En realidad, su derrota es tan completa y absoluta, que Ezequiel simbólicamente representa este hecho diciendo que durante siete años Israel quemará sus armas y enterrará a sus muertos. En esta forma es como el pueblo de Dios puede estar verdaderamente convencido de que Dios puede defenderlo de todo mal.

Sin embargo, ¿cuáles son las naciones que Ezequiel dice que tomarán parte en la confederación en contra de Israel? La contestación a esta pregunta es

difícil. Es imposible identificar con certeza a todas estas naciones, y aún entre los estudiantes más devotos de la Biblia existe serio desacuerdo sobre su apropiada identificación. Parece ser que Ezequiel coloca a la cabeza de la conspiración a Gagaia, nombre que pudo haber utilizado para designar a Carchemis. Parece que del nombre de esta tierra él compuso los nombres de Gog y Magog. A continuación selecciona a las naciones que estaban cerca de Gagaia, esto es, Moschi y Tibareni (Meshech y Tubal). Luego, del mundo conocido por su lectores, menciona naciones que estaban tanto cercanas como remotas, Persia, Etiopía, Phut (probablemente los africanos del este), Gomer, (tal vez los cimmerianos) y Togarmah (probablemente el antiguo distrito que correspondía a Armenia). Estas naciones sirven únicamente como los símbolos por medio de los cuales Ezequiel trata de describir el poder y la fortaleza de los enemigos del pueblo redimido de Dios.

Por tanto la profecía no se refiere primordialmente a ningún acontecimiento histórico en particular, ni se tuvo esa intención siquiera. De aquí que el tratar de encontrar su cumplimiento en acontecimientos que se están llevando a cabo en el mundo hoy en día, es cometer un grave error. El tratarla como si fuera solamente historia escrita por adelantado, es demostrar una ignorancia de su verdadera naturaleza. Por otra parte, ¡cuán rica y consoladora es esta profecía cuando se le entiende adecuadamente! Claramente nos revela a los cristianos qué tan poderosos son los principados y potestades que tratan de destruirnos. Este hecho sin embargo, no debe causarnos desilusión, ya que la grandeza de nuestros enemigos sirve sólo para revelarnos nuevamente qué tan infinitamente poderoso es nuestro Dios. "Su roca no es nuestra Roca".[2]

Esta consoladora profecía de Gog y Magog prepara el camino para la gloriosa visión que se revela en los últimos nueve capítulos de la profecía.

(7) 40:1-48:35. La visión de la iglesia de Dios sobre la tierra, simbolizada por la descripción del Templo.

Con respecto a la interpretación de estos capítulos, podemos decir que una parte del ministerio del profeta consistió en consolar a los exiliados y recordarles la salvación que se aproximaba. El exilio en realidad era un castigo por sus pecados, pero el exilio tarde o temprano terminaría. Dios no había olvidado sus promesas. Llegaría el día cuando Israel regresara a su tierra y adorara a Jehová en espíritu y en verdad. ¿Cómo iba Ezequiel a presentar estas verdades al pueblo? El, que era tanto un sacerdote como un profeta, presentaría estas verdades usando los símbolos escogidos del servicio sacerdotal. Presenta por tanto con minuciosidad exagerada los detalles del Templo y su adoración.

Es obvio que el profeta no tuvo nunca la intención de que estas descripciones se tomaran literalmente. También está claro que usa lenguaje figurado o simbólico. Cualquier esfuerzo para seguir su instrucción literal del capítulo 48, resultaría en la colocación el Templo fuera de la ciudad de Jerusalén. Toda la descripción (capítulos 40-48) llega a un extraordinario clímax en las últimas palabras de la profecía. "Jehová está aquí", y esa es la médula de toda la descripción. El profeta describe una época en que existirá una verdadera adoración a Jehová. ¿En un templo terrenal? No, ya que el profeta ni siquiera menciona a un sacerdote terrenal. Sino en espíritu y en verdad. En otras palabras, la complicada representación es un cuadro de la época Mesiánica. Jehová mora en medio de su pueblo. Tal es la característica principal de este cuadro.

Puede que a nosotros nos parezca este un modo extraño de presentar la verdad. Nosotros tendríamos la tendencia de utilizar una prosa narrativa directa. Pero es necesario que recordemos que los profetas del Antiguo Testamento a menudo usaban declaraciones vagas y lenguaje figurado. Hablaban usando las formas sombrías del Antiguo Pacto. Pero hablaron de Cristo, y Ezequiel también estaba hablando de Cristo bajo este simbolismo extraño. De aquí que el no estaba en conflicto con el Pentateuco, ni estaba describiendo un Templo literal, el cual existiría durante el milenio. En su forma muy peculiar, estaba predicando a Jesucristo.

NOTAS DEL CAPITULO DIECISEIS

1. La forma en la cual Ananías restauró el libro es sumamente interesante. "¿Qué hizo? Le trajeron trescientos frascos de aceite y lo explicó". Véase *Shabbath 14b, Hagiga* 13a, *Menahoth* 45a.

2. La explicación anterior acerca del capítulo 38: 1 al 39:29 la he tomado de un artículo del autor "Gag y Magog: ¿Predice la Biblia la Alianza ruso-germánica?", que apareció en *The Presbyterian Guardian,* Feb. 25 de 1940.

CAPITULO DIECISIETE

LOS DOCE

Ya para la época del Eclesiástico se había reunido a los doce profetas menores (49:12). Evidentemente así también los consideraba Josefo *(Contra Apionem,* 1:8:3). El *Baba Babhra* (15a) declara que los hombres de la Gran Sinagoga escribieron los Doce, y los primeros padres de la Iglesia se refirieron a ellos como «Los Doce" o "El Libro de los Doce Profetas".

En los manuscritos de las Septuaginta se sigue un orden distinto, cuando menos por lo que toca a los primero seis, esto es: Oseas, Amós, Miqueas, Joel, Abdías y Jonás A. Oseas, por ser el más largo, probablemente se le coloca en primer lugar, pero es difícil dar una razón satisfactoria del arreglo de los otros libros. Además, en algunos manuscritos a los Doce (A y B), se les coloca antes de los profetas Mayores.

Es posible que hasta cierto punto, las consideraciones cronológicas hayan gobernado el arreglo de los Doce en el canon hebreo. Así por ejemplo leemos: "Pero sin duda, Óseas fue el primero porque está escrito, ¡El principio de la palabra de Jehová con Óseas! ¿Habló acaso primero con Óseas? El Rabino Johanan dice que este fue el primero de los cuatro profetas que profetizó en el período, esto es, Óseas, Amós y Miqueas, ¿y no habría de colocarse a Óseas a la cabeza? Contestación: Sus profecías fueron colocadas junto a las de Haggeo, Zacarías, y Malaquías; y Haggeo, Zacarías y Malaquías fueron los últimos profetas. Debe escribirse en parte y colocarse a la cabeza. Puede que se haya perdido debido a su corto tamaño". *(Baba Bathra,* 14b). En los Doce, por tanto, de acuerdo con el Talmud, existen las tres profecías más antiguas, las cuales son más o menos contemporáneas de Isaías, aquellas que cerraron la colección ya que fueron las postreras. Evidentemente, a los otros se les consideró como habiendo profetizado antes de la destrucción del Templo y por tanto fueron colocados en medio de la colección. Pero no se debe dar mucho crédito a esta tradición talmúdica. En realidad no sabemos por qué se adoptó este arreglo de

los Doce.

OSEAS

Nombre

El libro lleva el nombre del Profeta *hoshe' a.* En griego y en latín aparece como *Osee.*

Autor

Óseas fue hijo de Beeri y profetizó en el reino de las diez tribus. Su obra pertenece a la época de Isaías. Es el autor de todo el libro que lleva su nombre.

Algunos eruditos le han negado a Oseas algunas partes del libro. Volz y Marti, por ejemplo, le atribuyen las profecías de salvación y bendición tales como el 11:8-11 o el 14:2-9. Un segundo tipo de pasajes que a menudo se le ha negado a Óseas es el que contiene alguna mención del reino del sur. Marti, Nowack y otros, consideraron que tales pasajes (con algunas excepciones) son interpolaciones secundarias. Estos puntos de vista más antiguos se presentan con toda claridad en el Comentario de Harper.

En la actualidad sin embargo, parece existir una modificación a esta tendencia. Así por ejemplo, Eissfeldt indica que aún en las porciones genuinas del libro (capítulos 1-3) existe una mención de salvación después del castigo, y apela al 5:8-6:6 para mostrar que no se le debe negar a Óseas cualquier mención de Judá. Eissfeldt considera los siguientes como los comentarios principales: 4:3, 9; 7:10; 14¿0; y partes del capítulo 12. Bentzen adopta aquí esencialmente la misma posición que Eissfeldt.

Pero no existe razón suficiente para negarle a Óseas ninguna porción de la profecía. Podemos esperar que mencione a Judá ya que claramente (8:4) considera al reino del norte como una usurpación. A la luz de este punto de vista (compare también 3:5) podemos comprender por qué él le da a su profecía la fecha de los gobernantes del sur.

Propósito

En el ministerio de Óseas a las diez tribus apostatas del norte, está manifestada la gracia de Dios. Es a estas tribus, las cuales están ya listas para la destrucción, a las que el profeta es enviado. Su propósito predominante es revelar el amor de Dios hacia una nación pecaminosa y rebelde. Describe a la nación bajo el símbolo de una esposa infiel, como una nación que ha cometido adulterio espiritual, y le suplica al pueblo arrepentirse y volver de sus malos caminos. Es necesario que sobrevenga una época de refinación, cuando Israel more durante muchos días en una condición extraordinaria. Entonces, después del exilio, se manifestará nuevamente la misericordia.

El llamamiento de Óseas ocurre probablemente hacia el final del reinado de Jeroboam II. Es evidente que él presenció los últimos días del reinado de este gobernante, la declinación y la destrucción de Israel, y su éxodo hacia el exilio.

Análisis

I. Óseas 1:1 - 3:5. Las relaciones de Dios con su pueblo.

Al estudiar la profecía de Óseas, el lector casi inmediatamente se enfrenta a un problema de inmensa dificultad. El profeta inicia su mensaje con un anuncio que Jehová le ha ordenado hacer: "Ve, tómate una mujer fornicaria, e hijos de fornicaciones: porque la tierra se dará a fornicar apartándose de Jehová". A simple vista parece que a Óseas se le está ordenando hacer algo que está mal. Como contestación al mandamiento de Jehová, Óseas relata cómo se casó con Gomer, que le dio varios hijos. Cada uno de los niños llevó un nombre simbólico y fue hecho objeto de instrucción. Por ejemplo, a uno de los niños se le llamó Lo-Ammi (esto es, no sois mi pueblo), y este nombre permaneció como un símbolo del mensaje de Jehová: "Porque vosotros no sois mi pueblo".

Existe un continuo espíritu de tristeza a través de los primeros tres capítulos de la profecía. Los comentaristas cristianos, por lo tanto, se han detenido a reflexionar en el significado preciso de esta profecía. De acuerdo con algunos devotos estudiantes de las Escrituras, debemos tomar estas cosas como acontecimientos reales. Así entonces, de acuerdo con esta interpretación, Óseas

se casó con una mujer adúltera, y le dio hijos los que habrían de llevar el terrible nombre de hijos de fornicación. Conforme nació cada niño, Óseas aprovechó la ocasión para proclamar al pueblo el mensaje que Jehová le había dado. Por ejemplo, cuando nació la hijita de Óseas, la llamó Lo-ruhama (esto es, "no se ha manifestado misericordia"), y aprovechó la ocasión del nacimiento para anunciar a Israel: "No más tendré misericordia de la casa de Israel; sino que los quitaré del todo" (1:6).

Hay mucho que se podría alegar en defensa de esta interpretación literal. Por una parte, la profecía se lee como una narración directa. A primera vista, nos da la impresión de que estas cosas deben comprenderse como que realmente se llevaron a cabo. Es fácil de comprender entonces, por qué muchos expositores cristianos consideran correcta la interpretación literal.

Sin embargo, conforme uno reflexiona más en el pasaje, empiezan a surgir en la mente preguntas, y estas preguntas son de una naturaleza tan definitiva y prominente que no es fácil ignorarlas. Por una parte, si Óseas en realidad se había casado con una mujer adúltera, ¿no hubiera destruido con esa acción la efectividad de su ministerio? Para poner más claro este asunto: ¿No es cierto que cuando un ministro del Evangelio en nuestros días tiene relaciones con una mujer de carácter dudoso, la gente le mira con desdén? ¿No acaso dudan de la sinceridad de su testimonio? Lo mismo con Óseas. Si en realidad se hubiera casado con tal mujer, ¿no es cierto que el pueblo se hubiera negado a escucharle? Esta consideración tiene peso, y no podemos hacerla a un lado descuidadamente. A la vez, ¿no es cierto que el elemento tiempo hubiera destruido la eficacia del mensaje del profeta? Hubiera transcurrido tanto tiempo, que el pueblo hubiera olvidado ya lo que Óseas le había prometido al casarse. Luego, sería necesario que transcurrieran varios meses antes del nacimiento del primer hijo, y así sucesivamente. Estas son únicamente dos de las consideraciones definitivas que han hecho que los estudiantes devotos de la Biblia se pregunten si en realidad debemos considerar esta narración como literal.

Consecuentemente, junto con muchos estudiantes bíblicos, este autor se ha convencido cada vez más que todo el episodio tiene más bien un significado simbólico. Este mensaje fue revelado al profeta, y el profeta narró esa revelación al pueblo. Si tal es el caso, entonces podemos darnos cuenta inmediatamente de la fuerza y la efectividad del mensaje. Es directo y está lleno de poder. Describe el amor de Dios para la nación pecadora y adúltera y alcanza su clímax en el anuncio de que los hijos de Israel serán como la arena del mar.

Por supuesto que esta interpretación simbólica tampoco está falta de dificultades, pero parece ser la correcta. En relación con esto, podríamos observar que también en el capítulo 3 a Óseas se le ordena casarse, y no está claro si la mujer es Comer o no. Existen razones válidas para pensar que la mujer era Comer; de cualquier manera, el episodio sirve para revelar el tierno amor de Jehová por su pueblo descarriado.

Wellhausen defendía lo que pudiéramos llamar una interpretación semiliteral. Este punto de vista dice que Óseas no se dio cuenta de la verdadera naturaleza de su esposa hasta el nacimiento de los niños. También se han propuesto modificaciones a esta teoría. Sin embargo, es imposible desarrollar consistentemente esta interpretación. Sería imposible aplicarla al capítulo 3 por ejemplo.

II. Oseas 4:1 - 14:10. Varios discursos del profeta

Tal como Driver lo ha declarado, Óseas, especialmente en esta sección se revela como el profeta del «declive y la caída del Reino del Norte". Los capítulos 4-8 hacen especial énfasis sobre la culpa del reino pecaminoso; el 9-11:11 hace énfasis en el castigo que está por venir a Israel, y el 11:12-14:10, a la vez que también menciona estos pensamientos, señala hacia una bendición futura que espera a la nación arrepentida. El antecedente de estas profecías es la amenaza del Imperio Asirio. Óseas se muestra como un hombre de profundos sentimientos, y en ocasiones, su ira en contra del pecado se hace manifiesta en el lenguaje duro y algunas veces vehemente. Por otra parte, cuando el profeta presenta a la nación el amor sublime de Jehová, el libro se llena de hermosas figuras literarias.

JOEL

Nombre

El libro lleva el nombre de su autor, *yo' el,* quien se dice es hijo de Petuel, y esto es todo lo que dice acerca de él, el libro.

Análisis

Es mejor considerar primero el contenido del libro para poder entender mejor los asuntos de paternidad literaria y composición.

I. Joel 1:l-2:27. La plaga de la langosta

(1) 1:1. Sobrescrito. Aún cuando el sobrescrito no declara el hecho, existe un acuerdo más o menos general acerca de que Joel ejercitó su ministerio en Judá.

(2) 1:2-20. El libro se inicia con la descripción de una plaga devastadora de langosta, vs. 2-4; a esto si que un mandamiento de arrepentirse. A los sacerdotes se les incita a proclamar un ayuno y una asamblea solemne en la casa de Jehová, vs. 5-14; con las palabras "¡Ay del día!" el profeta anuncia la venida del día de Jehová, un día de visitación y tribulación.

(3) 2:1-17. El profeta ordena que se toque una trompeta ya que se aproxima el día de Jehová. Es un día de tinieblas en el cual el enemigo penetrará en la ciudad. En los versículos 3-10, Joel presenta una descripción del ejército invasor y anuncia que el Señor se enfrentará al enemigo con su ejército, v. 11; por tanto, el pueblo debe arrepentirse, ayunar y volverse a Jehová, vs. 12-17; Jehová responderá a este arrepentimiento con una poderosa liberación.

II. Joel 2:28 - 3:21. La bendición y el juicio de Jehová

En hebreo, el capítulo 2 termina con el v. 27. Los versículos 28-32 se les considera como parte del capítulo 3; y el capítulo 3 en español, es el capítulo 4 en hebreo. Así entonces, el 2:28-32 en español, es el 3:1-5 en hebreo; y el 3:1-21 en español, es el 4:1-21 en hebreo.

(1) 2:28-32. Esta es una profecía de la era Mesiánica cuando el Espíritu de Dios es derramado sobre toda carne, y el Evangelio se ofrecerá a todos. "Cualquiera que invocare el nombre de Jehová será salvo". El cumplimiento de esta profecía de gracia ocurrió cuando se derramó el Espíritu Santo en el Pentecostés (Hechos 2:17).

(2) 3:1-21. El profeta ahora prosigue a caracterizar el tiempo de la bendición del pueblo de Dios por medio del uso de lenguaje metafórico. Nuevamente volverá el cautiverio de Judá y Jerusalén, pero habrá juicio para las naciones en el valle de Josafat, vs. 1-8; debe anunciarse a estas naciones que

será una época de guerra y juicio, vs. 9-16; sin embargo, para el pueblo de Dios será una bendición eterna, "Judá para siempre será habitada, y Jerusalén en generación y generación", vs. 17-21.

Autor

El problema básico que necesita considerarse es si a los capítulos 1 y 2 se les debe considerar como profecía o como una descripción de acontecimientos que ya han ocurrido. En tiempos modernos, Merx *(Die Prophetie des Joel un ihre Ausleger,* 1879) así como Eissfeldt han mostrado cómo estos capítulos contienen material profético indicando hacia el futuro. Sin embargo, es mejor considerar estos dos capítulos como profecías ***completas.*** Así entonces, encajan bien con la última mitad del libro. El autor de todo el libro fue el mismo Joel, y podemos colocar mejor su ministerio durante el período pre-exílico, probablemente durante el reinado de Joas. En favor de este punto de vista podría observarse que los enemigos de Judá que se mencionan no son los del período exílico, tales como los sirios, asirios y babilonios, sino más bien son los filisteos, fenicios (3:4), Egipto y Edom (3:19). Durante la época de Joás, Siria y Asiría no habían aún comenzado a atacar a Judá, pero evidentemente Egipto era aún un enemigo, habiendo invadido a Judá durante los días de Rehoboam; y durante el reinado de Joram, poco antes, Edom y Filistia habían estado en guerra con Judá (comp1árese 2 de Reyes 8:20-22; 2 de Crón. 21:16-17).

También parece ser que la posición del libro entre Óseas y Amós nos indica que la tradición Judía lo consideraba como muy antiguo. Además, el estilo literario es muy diferente de las profecías postexílicas tales como las de Haggeo, Zacarías, y Malaquías. También debemos observar que no se menciona a ningún rey, sino más bien a sacerdotes y ancianos. Esta práctica es fácil de comprender si el libro fue escrito durante la época de Joás, ya que cuando éste subió al trono, no contaba sino con siete años de edad (2 de Reyes 11:21). Parece que el profeta Amós estaba familiarizado con las profecías de Joel (compárese 3:16 con Amós 1:2, y 3:18 con Amós 9:13).

Oesterley y Robinson creen que las porciones narrativas deben ser post-exílicas debido principalmente a que no existe ninguna referencia al reino del norte, Jerusalén es el único santuario, no se hace mención alguna de los altos, o de un rey, y hay una referencia triple a la ofrenda de los ázimos y la libación (1:9, 13; 2:14), el cual se dice que es terminante, ya que es el sacrificio

"continuo", el cual se supone que es una señal de tiempos post-exílicos y por último, el estilo mismo del libro. Todo esto, junto con algunos argumentos de menor importancia, convence a estos escritores para creer que las porciones narrativas son post-exílicas.

Ya se han considerado algunos de estos argumentos. Sin embargo, además de lo que ya se indicó, podríamos mencionar que no había en la profecía ninguna ocasión en particular para usar el nombre del reino del norte, y que el nombre de Israel pertenecía tanto al reino del sur como al reino del norte. El hecho de que no se mencionen los *bamoth,* o altos, no prueba nada acerca de la fecha, ya que parece no existir ninguna razón en particular por la que hubieran de mencionarse estos. Pero aún Oesterley y Robinson admiten que el hecho que no se mencione tal cosa, puede aplicarse como a una época considerablemente anterior a la de Amós. Por tanto, es imposible argumentar algo debido a la ausencia de tal mención. También, la referencia a los ázimos y a la libación no se puede usar como una indicación de la fecha, a menos que también se acepte la fecha que la crítica negativa le aplica a Éxodo y Números, los cuales introducen la libación (compárese Ex. 29:38-42; Núm. 28:3-8).

Por lo que toca a las porciones apocalípticas, Oesterley y Robinson creen que pertenecen más o menos al año 200 A. C. Por tanto estos autores (como también Duhm) defienden una paternidad literaria dual de la profecía. Dicen que el contexto apocalípticc;> es similar al del apocalipsis de los dos siglos antes de Cristo, y la mención de «los hijos de los Griegos" (3:6) se supone que se refiere a la línea Seleucida. Pero es una mera implicación el que esta frase tenga alguna referencia a tal línea. Es absolutamente posible que aún tan temprano como la época de Joás, se hayan vendido cautivos judíos a los griegos. También, las secciones apocalípticas de Joel tienen algunas similaridades con las de Isaías. Pero la literatura apocalíptica no es necesariamente una indicación de una fecha tardía.

Pfeiffer considera el libro como una unidad, producto de un solo autor, y lo coloca, por lo que toca a fecha, por el año 350 A. C. En lo general sin embargo, la fecha pre-exílica tiene más posibilidades a su favor.

Propósito

El propósito de Joel es advertirle a la nación la necesidad de humildad y arrepentimiento y la seguridad del juicio que se aproxima. Al mismo tiempo,

trata de mantener el corazón del pueblo fiel a las promesas de Dios, recordándoles la salvación que se aproxima y la destrucción de sus enemigos y de los de Dios.

AMOS

Nombre

El nombre del profeta fue *'Amós,* el cual no debe confundirse con el nombre del padre de Isaías, *'Amos.*

Autor

El autor de toda la profecía fue el mismo Amós. El profeta era de Tecoa, un pueblo como a cinco millas al sureste de Bethlehem, en donde era un pastor *(nogedim,* criador de borregos, véase el 1:1) y también un cogedor de cabrahigos, 7:14. Durante el transcurso de su ocupación ordinaria, Jehová le llamó para ser profeta (7:14-15). El mismo describe este llamamiento en las palabras, «y Jehová me tomó de detrás del ganado, y díjome Jehová: Ve, y profetiza a mi pueblo Israel". Del mismo aprendemos el tipo de gente a quien Amós predicó. Era un pueblo rico, con seguridad confiado en sí mismo y seguro de que ningún mal le sobrevendría. El rico oprimía al pobre, y en las cortes faltaba tristemente la justicia. Con verdadero valor, Amós denunció estos males y suplicó a la nación que volviera a Jehová.

Generalmente existe el acuerdo de que Amós fue el autor del libro. Sin embargo, un grupo de críticos sostiene que existen ciertas anotaciones y adiciones que fueron hechas por editores o escritores posteriores. En el año de 1935, R. E. Wolfe hizo un esfuerzo por identificarlos. Pfeiffer piensa que los que hicieron la glosa del libro fueron judíos de Jerusalén, quienes estuvieron activos entre 500-200 A. C. Cree que existe un sinnúmero de glosas, entre las más importantes de la cuales se encuentran las doxologías y la promesa Mesiánica del 9:9-15.

También Eissfeldt cree que existen numerosas adiciones, y aparte de los versículos y frases individuales, considera el 1:9, 10; 1:11, 12; 2:4, 5

(interpolaciones en la denuncia de Amós de las naciones), 4:13, 5:8, 9; 9:5, 6 (doxologías) y el 9:11-15 (la promesa Mesiánica) como tres tipos importantes de adición.

A estas adiciones sin embargo generalmente se les considera como hechas por razones teológicas, y la suposición sobre la cual se les considera como adiciones está basada en una teoría del desarrollo religioso de Israel. No existen bases objetivas para negarle a Amós alguna porción del libro que lleva su nombre.

Propósito.

La profecía de Amós es un ejemplo de la bondad de Jehová para con una nación indigna. Los israelitas del norte habían rechazado el pacto Davídico y por consiguiente todo derecho a las promesas de Jehová. Al mismo tiempo estaban confiados y creídos en la idea de que ya que ellos eran el pueblo escogido, no podría sobrevenirles ninguna calamidad. Con sus labios adoraban a Jehová, pero sus corazones estaban lejos de El. Sus vidas se caracterizaban por la envidia, la ambición, la inmoralidad, y la opresión del pobre. No existía la justicia en la tierra. A tal pueblo fue enviado Amós, para que las pudiera advertir del castigo que se cernía sobre ellos. No menciona a los asirios por su nombre, pero claramente predice el exilio. Su propósito es advertir, pero también promete la liberación a través de Cristo.

Algunas veces se ha dicho que el mensaje de Amós fue solamente de infortunio, y por tanto, la promesa en el capítulo 9 no pudo haber sido suya. Pero esto significa malentender al profeta. Al proclamar bendición, está mostrando la fidelidad de Dios a su pacto, una fidelidad que se realizará cuando Dios haga volver nuevamente a su pueblo de la cautividad (9:14).

I. Amós 1:1- 2:16. El anuncio en contra de las naciones

(1) Superscripción. A Uzía probablemente se le menciona en primer lugar para mostrar que Amós consideraba solamente a la línea de David como legítima (compárese Oseas 1:1). El terremoto sucedió dos años después que Amós había profetizado (compárese Zacarías 14:5), pero antes que él escribiera sus mensajes.

(2) 1:2. Tema de la sección. Obsérvese que Jehová habla desde Jerusalén, ya que Sión era el santuario legítimo.

(3) 1:3 - 2:3. Profecías en contra de las naciones: Damasco (1:35), Filistia (1:6-8), Fenicia (Tiro) (1:9, 10), Edom (1:11, 12). Ammon (1:13-15), Moab (2:1-3).

Obsérvese que las tres primeras naciones no tenían relaciones sanguíneas con Israel, mientras que las últimas tres si las tenían. Paso a paso Amós se aproxima a Israel.

(4) 2:4-16. Profecías en contra del pueblo escogido: Judá (2:4, 5), Israel (2:6-16).

Amós usa en estas profecías cierta estructura para dar consistencia a su mensaje. En primer lugar la declaración «Por tres pecados, y por el cuarto no desviaré su castigo". En seguida se hace mención de un pecado característico, y luego el anuncio del juicio. Este arreglo mantiene la atención del lector hasta que, habiendo llegado finalmente a Israel, el profeta prorrumpe con toda vehemencia a proclamar el exilio que se aproxima.

II. Amós 3:1-6:15. El juicio en contra de Israel

(1) 3:1-15. Pleito de Dios con su pueblo.

(2) 4:1-13. A pesar de castigos anteriores, Israel no ha vuelto a Jehová.

(3) 5:1-27. Jehová se lamenta de Israel como de una virgen que ha caído.

A cada una de los tres discursos anteriores, se les introduce con la frase “oíd esta palabra". En el 5:18 se introduce un Ay el cual prepara para la continuación del tercer discurso que se encuentra en el capítulo 6.

(4) 6:1-15, continuación del tercer discurso, presentado con un ay.

III. Amós 7:1- 9:15. Cinco visiones del juicio venidero

(1) 7:1-3. La primera visión, la plaga de las langostas.

(2) 7:4-6. La segunda visión, el fuego devora el gran abismo.

(3) 7:7-17. La tercera visión, la plomada. A esta visión se le agrega en los versículos 11-17 la narración histórica del mandamiento de Amasías a Amós para dejar la tierra.

(4) 8:1-14. La cuarta visión, el canastillo de fruta de verano.

(5) 9:1-10. La quinta visión, la destrucción del santuario.

A las primeras cuatro visiones se les introduce con las palabras, “El Señor Jehová me mostró así", la quinta con “Vi".

(6) 9:11-15. La promesa de la bendición Mesiánica.

Los versículos 11 y 12 componen la base de la cita de Santiago en Hechos 15:16-18. En esta cita, Santiago, bajo la inspiración del Espíritu Santo, hace de este pasaje, en la versión Septuaginta, la base de su resumen de la profecía del Antiguo Testamento con respecto a la época Mesiánica. Aplica en forma definitiva estas palabras al propósito de Dios al llamar a los gentiles.

ABDIAS

Nombre

Esta pequeña profecía lleva el nombre de su autor *'Obhadhyah,* el cual aparece en la Septuaginta como *Obdiou,* y en la Vulgata como *Abdias.*

Autor

Varios puntos de vista han sido expuestos con respecto a la paternidad literaria del libro de Abdías. De acuerdo con Oesterley y Robinsón, el libro es una colección de profecías dirigidas contra Edom, desconociéndose la edad y el autor de ellos. Pfeiffer cree que la profecía original contra Edom ha llegado hasta nosotros en dos revisiones criticas (Abdías 1-9 y Jer. 49:7-22). Aparentemente los versículos 10-14 y el15b nunca existieron fuera de los versículos 1-9 y Pfeiffer da a todos estos versículos (esto es, 1-14, 15b) una fecha como del año 460 A. C.; y a la segunda parte le da una fecha aún posterior. Rudolph divide la profecía en dos profecías, vs. 1:14, 15b, y vs. 16-18, los cuales atribuye a Abdías. Por lo que toca a los últimos versículos admite que también se pueden derivar de Abdías.

Eissfedlt ha insistido repetidamente que los vs. 2-9 presentan una amenaza real, y no solamente una mera descripción, y que el 11-14 y el15b van junto con los vs. 1-10 como una verdadera unidad, ya que los vs. 11-14 y 15b contienen la base o razón de la amenaza de los versículos anteriores. A esta parte él le da la

fecha del 587 (la destrucción de Jerusalén). Los versículos 15a y 16-18 no van unidos con los anteriores y se les divide en dos secciones, vs. 15a y el 16-18 y los vs. 19-21. Probablemente estas dos declaraciones provienen de Abdías, pero es muy posible que más bien provengan de algún profeta posterior.

Pero en oposición a los anteriores puntos de vista, nosotros afirmaríamos que es mejor considerar toda la profecía como habiendo sido escrita por Abdías y que este vivió antes que Jeremías. No es necesario interpretar los versículos 11-14 como lo hace Eissfeldt, esto es como si se refirieran a la caída de Jerusalén. También podrían referirse, como Raven y otros han sugerido, a los acontecimientos que sucedieron durante el reinado de Joram cuando los filisteos y los árabes invadieron Judá (2 de Crón. 21:16-17, compárese también con Amós 1:6). Es imposible decir cuánto tiempo después de esto profetizó Abdías. Se ha sugerido también (Davis, Raven) que se debe colocar su ministerio durante el reinado de Achaz, cuando Edom era hostil a Judá. Puede que esto haya sido así; pero parece mejor mantener que profetizó en Judá algún tiempo antes del ministerio de Jeremías (Jer. 49:7-22 es similar a Abdías, y probablemente depende de éste).

Propósito

El propósito del profeta es mostrar cómo las acciones de Edom hacia Judá serán castigadas mientras que Judá será glorificado. Los vs. 1-14 contienen el encabezado, v. 1, y la amenaza general en contra de Edom. Edom confiaba en su orgullo, pero dios le humillará confundiendo a sus hombres poderosos. La conducta de Edom no era hermanable (v. 12) y Jehová le indica lo que no debería haber hecho. Los vs. 15-21 anuncian la proximidad del día venidero de Jehová, cuando Edom, como otras naciones, habrá de ser visitada por su pecado. Sin embargo, habrá liberación para Sión y el reino pertenecerá a Jehová.

JONAS

Nombre

El libro obtiene su nombre del autor *yonah* (una paloma). En la Septuaginta la palabra tiene la forma *lonas,* y en la Vulgata *lonas.*

Autor

Jonás era un israelita, hijo de Amitai, de Gathepher en Galilea. La única vez que se le menciona aparte de esta profecía, es en 2º de Reyes 14:25, donde se dice que Joroboam 11 restauró la costa de Israel desde la entrada de Amath hasta la mar de la llanura, conforme Dios le había hablado a Jonás. No se nos dice en qué momento preciso Jeroboam llevó a cabo las palabras de Jonás, pero cuando menos podemos damos cuenta de la época del ministerio de Jonás, ya que Jeroboam, bajo cuyo reinado el profetizó, reinó desde el año 783 hasta el 743 A. C. Aún cuando en la profecía no aparece fecha alguna, es muy probable que Jonás escribiera poco tiempo después de su regreso de Nínive. También es muy posible que la visita del profeta a Nínive se haya llevado a cabo poco tiempo después del reinado de Tiglath-Pileser.

De acuerdo con Eissfeldt es dudoso que el Jonás de la profecía y el Jonás de 2º de Reyes puedan identificarse como la misma persona. El cree que en el presente libro es posible encontrar dos leyendas, una (caps. 1-3) que trata acerca del conflicto de Jonás con la orden divina, y la otra (capt. 4) que muestra cómo la insatisfacción de Jonás con la gracia de Dios queda reducida a lo absurdo. En la primera leyenda se incluye un tema mitológico, con la forma de cuento de hadas (marchenhaftes) el cual se ha esparcido por todo el mundo, que trata acerca de un pez gigante que se traga a un hombre y después lo escupe.

Un compositor desconocido tomó este material y formó el libro actual con él, aún cuando es difícil según Eissfeldt saber exactamente qué tanto le pertenece al autor. Hay una cosa que sí queda en claro: que las ideas universales que encontramos en el libro pertenecen más bien al compositor, y este hecho nos permite determinar la época en la cual vivió. Esta fue la era post-exílica (probablemente durante el tiempo de Esdras-Nehemías, ya que el libro pudo haber sido una protesta en contra de sus obras) esto también queda manifestado por el

hecho que se considera que hace mucho que han pasado el reino asirio y su capital *(dahin),* y los arameísmos (por ejemplo 1:7, *beshellemi,* por quién y el 3:2, queri'ha, predicando). Sin embargo, nosotros no poseemos el libro tal como salió de las manos del compositor. Durante el transcurso del tiempo sufrió varios cambios, de los cuales, uno de los más notables fue la adición del "cántico de gratitud" (2:3-10) y el v. 2 como una introducción al cántico. Por lo demás, el libro es una unidad, y es necesario considerar poco satisfactorios los esfuerzos como el de Hans Schmidt por llevar a cabo un análisis de las fuentes.

Eissfeldt presenta una opinión que en su parte esencial es favorecida ampliamente. Oesterley y Robinsón hacen una apelación más en detalle a la presencia de arameísmos y al estilo del lenguaje como evidencias de una fecha post-exílica. Pfeiffer cree hallar equivocaciones históricas en la designación "rey de Nínive" (3:6), y en la descripción de Nínive como "ciudad sobremanera grande, de tres días de camino" (3:3), y declara que no es "fisiológicamente posible" que un hombre pudiera sobrevivir durante tres días en el vientre de un pez.

Como contestación, debe observarse que Cristo creyó en la historicidad de los milagros anotados en Jonás (compárese Mat. 12:39-40; Luc. 11:29-30), así como en la historicidad de la misión del profeta a los habitantes de Nínive. Por esta razón no podemos considerar el libro como con un carácter legendario y no histórico. No tenemos ningún punto común de acuerdo con aquellos que no creen ni en milagros ni en la divinidad de Jesucristo. Para el que es creyente en Jesús, es suficiente saber que en el poder milagroso de Dios, el profeta se mantuvo vivo en el vientre del pez, durante tres días.

La presencia de arameísmos en el libro no se puede constituir como un criterio para determinar la fecha, ya que los arameismos aparecen en los libro del Antiguo Testamento, tanto en los períodos tempranos como en los más tardíos. Además, los textos recién descubiertos del Ras Shamra, contienen elementos arameos (aproximadamente 1400-1500).

Tampoco la frase "de tres días de camino" (3:3, 4) puede ser una evidencia de inexactitud. Puede ser que la frase tenga más bien la intención de ser una designación del diámetro de la ciudad, pero probablemente no es otra cosa que una expresión general para indicar que la ciudad era grande. El versículo 4 declara que Jonás "comenzó a entrar por la ciudad (ba'ir) camino de un día". Esto no significa que hubiera caminado hasta donde se puede caminar en un día; sino solamente significa que entró en la ciudad y caminó de un lado a otro sin duda, predicando su mensaje. Es posible además que esta designación de la

ciudad, como una “jornada de tres días” tenía referencia, no al diámetro de la ciudad misma, sino a un conjunto de pueblos que se amontonaban alrededor de Nínive. Si así es, no puede existir ninguna objeción a esta descripción.

No se puede tampoco hacer excepción en forma justificada a la designación “Rey de Nínive”. El escritor solamente trata de referirse a un gobernante tal como, por ejemplo, el rey de Damasco, 2 de Crón. 24:23; o al rey de Edom, 2 de Reyes 3:9, 12. Ordinariamente los israelitas hablaban de un gobernante como el rey de Asiría. El uso que aquí se da es similar a la designación de Ahab como rey de Samaria (fe Reyes 21:1 compárese con 20:43) y Benhadad como rey de Damasco (2 de Crón. 24:23), en donde por lo general se le llama rey de Siria.

Además, el 3:3 no describe a Nínive como una ciudad que haya existido de mucho tiempo atrás sino simplemente indica la condición o tamaño en que Jonás la encontró. Moeller apela a Luc. 24:13 como un paralelo. Seguramente que las palabras “que estaba de Jerusalén sesenta estadios” describen simplemente el lugar y no implican que Emmaús era una ciudad que hubiera existido en un pasado lejano y que ya no existiera más.

Por lo que toca a las ideas universalistas del libro, están en perfecto acuerdo con el énfasis universalista que aparece a través del Antiguo Testamento. Este énfasis, apareció en épocas muy remotas (Gén. 9:27). No existe ninguna garantía objetiva para considerar tal enseñanza como característica únicamente de la época post-exílica.

Propósito

El propósito fundamental del libro de Jonás no se encuentra en su enseñanza misionera o universalista. Este es más bien el mostrar que el hecho que Jonás fue tirado a las profundidades del Seol y aún sacado vivo, es una ilustración de la muerte del Mesías por pecados que no eran los suyos y de la resurrección del Mesías. Jonás era un israelita y siervo de Jehová, y se le permitió tener esta experiencia debido a los pecados de las naciones (Nínive). El Mesías era *el* Israelita y el verdadero Siervo de Jehová, cuya muerte fue producida por los pecados del mundo.

“Porque como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches. Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio contra esta generación, y la condenarán, porque ellos se arrepintieron a la predicación de

Jonás; y he aquí más que Jonás en este lugar" (Mat. 12:40, 41). Así entonces la experiencia de Jonás tiene como propósito básico el indicar hacia la experiencia de Aquel que era "más que Jonás".

Además, esta experiencia de Jonás poseía un valor didáctico extraordinario para los israelitas de su día. A Jonás, un israelita, se le echó al mar, y se le libertó para que pudiera cumplir con su misión. Así mismo, la nación, debido a su desobediencia, tenía que pasar por medio de las aguas de la aflicción, para que un residuo pudiera regresar a cumplir con la misión de Israel en el mundo.

El ministerio de Jonás sirve también para indicar el carácter rebelde y terco de los israelitas. Muchos profetas se habían levantado y la nación no se había arrepentido, pero cuando Nínive escuchó las palabras de un profeta, se arrepintió en saco y ceniza.

Por último, la misión de Jonás sirve para hacerles ver a los Israelitas el hecho de que la salvación de Jehová no era exclusiva para una nación. Israel era el siervo que había de llevar el conocimiento de Jehová al mundo.

La Unidad del Libro

Como se podrá ver por las consideraciones del punto de vista de Eissfeldt que dado anteriormente, el salmo (o cántico) en el capítulo 2 se atribuye a una fuente original distinta del resto del libro. La pregunta básica por tanto, por lo que toca a la unidad del libro es acerca de la relación de este salmo respecto a los otros tres capítulos.

Aquellos que creen que el salmo pertenece a una fuente distinta que los otros capítulos, proponen los siguientes argumentos. Se dice que en el 2:1 Jonás oró, pero que lo que sigue no es una oración, sino un cántico de gratitud de por la salvación. Además, se afirma que este cántico de gratitud por la salvación aparece *antes* que la salvación se hubiera llevado a cabo, porque es sólo en el v. 11 que se nos dice que el pez "vomitó a Jonás en tierra". Tampoco hay ninguna cosa en este salmo, alegan algunos, que sugiera cierta conexión con las experiencias de Jonás. Wellhausen aún llegó a pensar que el v. 5 al mencionar la ova o maleza, excluía la idea de que Jonás hubiera estado en el vientre del pez, porque declaró que "la maleza no crece en el vientre de una ballena" (Die Kleinen Propheten, 1898, p. 221). Por último, se ha argüido que es fácil leer el texto sin este salmo, si se coloca por ejemplo e12:10 inmediatamente después del 2:1.

Sin embargo podemos observar en primer lugar, que si quitamos el 2:2-9 se destruye la simetría del libro. El libro claramente se divide en dos partes iguales, los capítulos 1 y 2 y los capítulos 3 y 4. También debe observarse que e13:1-3a y el 1:1-3a, coinciden el uno con el otro con excepción de las diferencias verbales mínimas. Además, el 4:2 y el 2:2 se corresponde en el hecho que ambos mencionan la oración de Jonás *(wayyithpallel).* En un caso existe un cántico de agradecimiento, en el otro una queja. Por tanto, el quitar el 2:2-9, simplemente destruiría la simetría del libro. Además, no existe ningún conflicto entre la declaración de que Jonás oró y cántico de alabanza. Porque, ¿acaso no es la gratitud la esencia misma de la oración? (compárese por ejemplo el Salmo 86, una oración, *tephillah,* el cual contiene elementos de gratitud).

Pero Wellhausen, así como otros críticos de la integridad del 2:2-9, no comprenden el significado de este salmo. Por supuesto que la maleza no crece dentro del vientre de las ballenas. Pero esto *no* es un salmo de gratitud por la liberación del vientre de una ballena. Es más bien un salmo de gratitud por la salvación de perecer ahogado; las figuras literarias que se usan en este salmo se refieren al ahogamiento, y no al vientre de una ballena. Además no existe evidencia alguna que haga que este salmo implique tener referencia a la salvación del vientre del pez. La escuela de la crítica negativa le ha imputado injustamente a este salmo, un significado que nunca se tuvo la intención que llevara.

Por tanto debemos considerar a este salmo como en su lugar apropiado. Jonás había sido echado en el mar, en el vientre del Seol - el abismo, el corazón de los mares, el diluvio, la ola y la oleada, las aguas, lo profundo, la maleza, el fondo de las montañas, las barras de la tierra, el abismo. (¿A qué otra cosa se podían referir tales frases si no al mar?). Sin embargo, Jonás había sido rescatado de esta horrorosa experiencia por medio de un gran pez que Jehová había preparado *(wayemen-se* debe tomar muy bien en cuenta este acto de Jehová antes que uno proceda a negar la posibilidad de tal milagro). Estando en el vientre del pez, Jonás pronunció su gratitud. Después, en el momento propicio, el pez lo vomitó.

El salmo contiene menorias de muchos salmos los cuales por sus títulos se le atribuyen a David y a otros que son de su época. Moeller nos ofrece la siguiente lista de comparación:

Jonás Salmo

2:3b

2:4b
2:5
2:6
2:7
2:8
2:9
2:10
Salmo
18:7; 120:1
18:6, 30:4
42:8
31:23; 5:8
18:8; 69:2f
18:17; 30:4; 103:4
142:4; 143:4; 18:7; 5:8
88:3
31:7
26:7; 50:14, 23; 42:5; 116:17

MIQUEAS

Nombre

Este libro lleva el nombre del profeta Miqueas, el mismo que aparece en una forma más extensa en Jueces 17:1, 4, *Michayahu.* En la Septuaginta aparece como *Michaias* y en la Vulgata como *Michaeas.*

Autor

Toda la profecía es la obra del mismo profeta. Era de Morasti, lugar que probablemente debe ser identificado con Moreseth-gath del 1:14. Su ministerio se efectuó durante los días de Jotam, Acaz, y Ezequías. A la luz de Jeremías 26:18 el cual declara que Miqueas pronunció las palabras del 3:12 durante el reinado de Ezequías, podría deducirse que Miqueas fue un contemporáneo

joven de Isaías. Los antecedentes históricos del libro, son los mismos que se encuentran en las primeras porciones de Isaías, aun cuando Miqueas no exhibe el mismo conocimiento de la vida política de la capital como lo hace Isaías. Esto es posible que se deba al hecho que Miqueas era del campo (a Moreseth generalmente se le identifica con Beth Jibrim).

La escuela de la crítica negativa moderna, no admite que Miqueas haya sido el autor de toda la profecía. Eissfeldt, por ejemplo, habla de la paternidad literaria del libro de la siguiente manera: Los capítulos 1 al 3 son genuinos, y obra de Miqueas, con la excepción del 2:12, 13. El encabezado (1:1) es secundario, pero el 1:2-8 fue pronunciado antes de la destrucción del reino del norte. El 1:9-16 proviene de la situación ya sea del año 701 o del 711. El resto de la sección no contiene ninguna alusión a situación específica alguna.

Eissfeldt piensa que es muy difícil decidir acerca de la integridad del4:1-5:8 y del 2:12, 13. Los argumentos que se aducen en favor de que este pasaje sea genuino, vale la pena tomarlos en cuenta, pero Eissfeldt cree que es mejor pronunciarse en contra de su integridad. Por una parte, el añadir promesas secundarias, debilita amenazas tales como el 3:12. El 4:1-5 aparece también en Isaías y es muy probable que esta haya sido originalmente una profecía anónima la cual se atribuyó en un libro a Isaías y aquí se le atribuye a Miqueas. Además, de acuerdo con Jeremías 26:18, Miqueas proclamó solamente amenaza y no promesa de restauración.

Por lo que toca al resto de las partes de esta sección, contiene pensamientos que en otros lugares ocurren solamente en pasajes de una época posterior, así como el 4:6, 7 y el 5:6, 8 la reunión del pueblo disperso de Dios; el 4:8-14, la expectación escatológica de la destrucción de los enemigos de Jerusalén.

El pasaje 5:9-14, nos recuerda de Isaías 2:6-8 y probablemente se le ha cambiado de una amenaza original en contra de la nación, a una amenaza en contra de pueblos extranjeros; el 6:1-8 probablemente también es de Miqueas, así como el 6:9-16 y el 7:16. Por otra parte, el 7:7-20, pertenece a una época posterior, probablemente a la segunda mitad del sexto siglo A. C., cuando se originaron los poemas de Isaías 56-66. De hecho, existen ciertas similaridades entre los dos. Además, así como el 4:1 - 5:8 más el 2:1-13 (promesa) estaba relacionado al 1-3 (amenaza), así también el 7:7-20 (promesa) está en relación con el 5:9 - 7:6 (amenaza). Se puede explicar esta doble serie de amenaza y promesa por una parte, asumiendo que hubo al principio dos colecciones de las profecías de Miqueas de amenaza. A cada una de ellas se le suplementó más tarde con una conclusión de promesa. O es posible que hubiera una colección

de material genuino el cual se amplió no sólo con una conclusión de salvación *(Heilsweissagung),* sino que también se amplió en medio, ya que el 3:12 parece que requiere también esa conclusión. Al principio, se insertó el 4:1-5, y más tarde otras profecías similares de salvación.

Como contestación a la opinión de Eissfeldt, se pueden proponer las siguientes consideraciones:

El carácter del libro es algo parentético. Miqueas no presenta un argumento largo y sostenido, sino más bien, como Isaías (en la última parte de su libro) pasa de un asunto a otro. Es este hecho lo que parece sostener (aunque en realidad no es así) una paternidad literaria plural de la profecía.

Nos es imposible otorgar la validez de cualquier posición que por razones teológicas nieguen al período de Miqueas las ideas de salvación que se encuentran en el libro. No existe ninguna evidencia objetiva para manifestar que tales ideas no hayan existido ya en los días de Miqueas. Hay sin duda en Miqueas muchos pasajes que son mucho muy similares en carácter a aquellos que encontramos en los escritos de sus contemporáneos. El insistir que estos últimos pasajes se deben asignar a una época posterior, debido a ciertos intereses en favor de un a teoría naturalista acerca del desarrollo de los puntos de vista religiosos de Israel, es un procedimiento absolutamente inexcusable.

Por último, no podemos apelar legítimamente a Jeremías 26:18 para mostrar que los mensajes de Miqueas estaban constituidos únicamente por amenazas. Es necesario recordar que Jeremías había sido declarado digno de muerte por haber proclamado la destrucción que se aproximaba. Sin embargo, algunos de los príncipes dijeron en efecto que como Jeremías había hablado en el nombre de Jehová, no era digno de muerte. Y algunos de los ancianos declararon que en los días de Ezequías, Miqueas había hablado en forma similar. Por tanto, la referencia a Miqueas, era sólo para establecer una comparación entre la acción de este profeta en cierta ocasión y la situación actual de Jeremías. De ninguna manera se le puede considerar como una caracterización de todas las profecías de Miqueas, y el apelar a este pasaje para demostrar que Miqueas habló solo amenazas, es ciertamente injustificable.

Análisis

I. Miqueas 1:1 - 2:13. Amenazas en contra de Israel y Judá

(1) 1:1. El Sobrescrito. A este sobrescrito se le puede considerar como la obra del mismo Miqueas. Cuando menos, no existe razón suficiente como para negárselo. Si Miqueas no lo escribió, lo podemos considerar como la obra de un escriba quien lo añadió bajo inspiración divina.

(2) 1:2-16. La ira de Dios en contra de Samaria y Judá. Tanto Samaria como Judá son perversas y Jehová las castigará.

El "Oíd" introductorio del 1:2 aparece también en e13:1 y el 6:1. No existe razón suficientemente fuerte como para negarle a Miqueas el1:5b, 6, 8, 9. No debemos forzar el lenguaje figurativo de esta descripción de tal manera que la separemos de su armonía con los hechos históricos del 722 A. C. Debemos aplicar el vívido cuadro de la destrucción de Samaria que Miqueas nos pinta, al destino de la nación misma, y no se debe considerar como una descripción detallada de lo que le acontecerá a la ciudad física.

(3) 2:1-13. Las razones del desagrado divino. El 2:1-11 contiene una descripción de las prácticas pecaminosas del pueblo y una declaración del propósito de Jehová al traer el castigo. En los versículos 12, 3 se da un anuncio de la liberación futura.

No existe razón suficiente para negarle a Miqueas la promesa del 2:12, 13. Estos versículos forman un clímax a la primera sección del libro. Se puede explicar el cambio del asunto por medio del carácter fragmentario del libro.

II. Miqueas 3:1 - 5:15. Juicio seguido por la restauración

(1) 3:1-12. Una segunda denunciación en la cual el profeta describe aún más el pecado del pueblo, culminando en el anuncio de la destrucción de Jerusalén, v. 12. (Observe la similitud de la fraseología, "monte de la casa", entre el pasaje que se reconoce como genuino y el pasaje en disputa 4:1).

(2) 4:1 - 5:1. El establecimiento del glorioso reino de Dios. El 4:1-3 ocurre con pequeñas variaciones en Isaías 2:2-4. Es posible que Miqueas posea el original, pero también es posible que ambos profetas hayan utilizado material de una profecía anterior aún a ellos. De cualquier manera, la profecía en

Miqueas tiene una conexión más íntima con los versículos que siguen que en el cas do Isaías. Sin duda que estaba en boga en el siglo octavo A. C. promesas tan gloriosas acerca de la futura salvación. Si a los profetas del siglo octavo se les niegan tan extraordinarias promesas, entonces esos profetas se convierten únicamente en críticos, hombres que condenan el pecado y demandan arrepentimiento pero que no ofrecen ninguna esperanza para el pueblo. Compárese también el 4:3 con Joel 3:10; 4:7 con Isa. 24:24; 4:9 con Isa. 13:8 y 21:3; 4:13a con Isa. 41:15, 16; 4:13b con Isa. 23:18.

(3) 5:2-15. El nacimiento del nuevo Rey y su reino. En el versículo 2 se declara el nacimiento del Rey Mesiánico. Se expone su humanidad en el hecho que él debe venir de Bethlehem, y su verdadera divinidad en que los lugares de su salida *(motsa' othau)* son desde el principio *(miggedem),* desde los días del siglo *(mime 'olam,* Compárese el 5:5 con Isa. 9:6; el 5:13 con Isa. 2:8.

III. Miqueas 6:1 - 7:20. Castigo del pueblo y misericordia final de Dios.

(1) 6:1-16. La queja de Dios acerca de su pueblo. La controversia de Jehová consiste en el hecho que El ha hecho mucho por su pueblo, pero este es rebelde. El pueblo, evidentemente personificado o representado por un orador desconocido, pregunta como puede acercarse a Jehová. En seguida se da la respuesta, que es necesario la obediencia humilde a su voluntad.

Compárese el 6:2 con aseas 4:1 y el 12:2; el 6:4 con Amós 2:10; el 6:7 con Isaías 1:11; el 6:8 con Isaías 1:17 y aseas 6:6; el 6:11 con Óseas 12:7; el 6:14 con aseas 4:10. Estas comparaciones, sugeridas por Revn, claramente demuestran la relación del capítulo respecto a la profecía contemporánea del libro.

(2) 7:1-20. Reproche y promesa. Compárese el 7:1 con Isaías 24:13 y aseas 9:10; el 7:2 con Isa. 57:1; el 7:3 con Isa. 1:23 y aseas 4:18, el 7:10 con Joel 2:17; el 7:11 con Amós 9:11. Debe observarse que existe una similaridad entre el 7:7-20 Isaías 40-66. Esto no significa que alguno de ellos sea postexílico. Confieso que no puedo encontrar ninguna razón legítima para negar que estos versículos le pertenezcan a Miqueas. Wellhausen trata de encontrar un gran abismo entre los versículos 1-6 y los versículos 7:20. Pero es injustificable afirmar que ni siquiera se tiene en el pensamiento la consolación del pueblo en los versículos 1-6. La verdadera explicación es que aquí, como en otros lugares,

existe un intercambio entre la denunciación y la bendición. ¿Por qué no podía un solo individuo utilizar tal método?

Propósito

El propósito de este pequeño libro, el cual aparentemente, debido a su carácter fragmentario presenta un resumen del ministerio de Miqueas, es tratar sobre la naturaleza de la queja de Dios en contra de su pueblo, anunciar el seguro castigo del pecado y la certera salvación venidera, la cual estará centrada en la aparición del Mesías divino.

NAHUM

Nombre

El libro lleva el nombre de su autor. Nahum. En la Septuaginta esto aparece como *Naoum,* y en la Vulgata como *Nahum.*

Autor

Se dice que Nahum es un elkoshita. Se desconoce la situación exacta de Elkosh, pero Jerónimo lo identificó con un lugar llamado Elkesi en Galilea del norte. Algunas personas han tratado de identificarlo con Al-kush, población que está unas millas al norte de Mosul, pero esto es muy dudoso. De acuerdo con el libro "Pseudo-Epiphanius" *(de vitis prophetarum,* 17) estaba en Judea cerca de Eleutheropolis. Esto puede ser correcto, ya que el 1:15 con su referencia a Judá puede implicar que el profeta era de Judea.

Parece que Nahum ejerció su ministerio entre la época de la captura asiria de Thebes (No-ammon, 3:8 - se considera que el acontecimiento ya se llevó a cabo) 664-3 A. C. bajo Assurbanipal, y la destrucción de Nínive en 612 A. C. Es imposible fijar una fecha más exacta que esto.

El asunto de que trata Nahum, es la caída de Nínive. Comienza en el capítulo 1 con un salmo de introducción, en el cual alaba la majestad de Dios y

anuncia el castigo de los enemigos de Jehová y su bondad para aquellos que confían en el. En el capítulo 2, y en lenguaje muy vívido, procede a describir el sitio de Nínive y su destrucción, y en el capítulo 3 presenta las razones de la caída de la ciudad. Por tanto, el libro es una unidad completa, y se le puede considerar en toda su totalidad como la obra del mismo profeta.

Sin embargo Pfeiffer, limita el material realmente de Nahum a una memoria un tanto falla. Este salmo (1:2-10), no tenía nada que ver con la caída de Nínive, pero se le incluyó porque parecía apropiado al contexto. El material intermedio (1:11 - 2:2) se cree que ver con la caída de Nínive, pero se le incluyó porque parecía apropiado al contexto. El material intermedio (1:11- 2:2) se cree que está redactado parcialmente y que en parte es una sección original de la oda de Nahum.

Como contestación debemos decir que la teoría de Pfeiffer es subjetiva, y carece de evidencia. ¿Por qué no es posible que el mismo profeta haya puesto el prefijo del capítulo 1 con su grandiosa descripción de la gloria y el poder de Dios como un preludio o prefijo apropiado a su mensaje?

HABACUC

Nombre

El libro toma su nombre del Profeta Habacuc. En la Septuaginta el nombre aparece como *Ambakouk,* y en la Vulgata como *Habacuc.*

Autor

Muy poco se conoce de la vida del profeta, excepto lo que se puede inferir del mismo libro. Tampoco es posible determinar con precisión la fecha de la profecía. Sin embargo, el 1:5, 6 parece que se refiere a una época un poco anterior a la de que los caldeos subieran al poder. Los caldeos estuvieron en el poder del año 625 al 539-8, por tanto, el ministerio de Habacuc se pudo haber efectuado bajo Manases. Sin embargo es probable que el 1:6 se refiera a los

caldeo s como una amenaza para Judá, y que como la amenaza parece que primero se realizó en la batalla de Carquemís (605), muchos han pensado que Habacuc profetizó durante el reinado de Joacím.

En tiempos más recientes, Duhum, Torrey, y otros han enmendado la palabra Kasim (Caldeos) del 1:6 y han puesto Kittim (chipriotes) y han sostenido que la profecía se dirigió en contra de Alejandro el Grande y los macedonios. Este procedimiento es subjetivo y carece de respaldo textual.

Bruno Balscheit propone el punto de vista interesante de que la palabra caldeos (en el 1:6) se usa en un sentido metafórico, así como hoy en día a muchas personas en Europa se les llama Hunos. Por tanto, este libro encajaría muy bien en el tiempo de Alejandro. Pero también esta interesante sugestión carece de respaldo objetivo. Miqueas Isaías ya había predicho la caída de Judá ante los Caldeos. Por tanto, es seguro que este pueblo era ya conocido por los judíos. Es muy probable entonces, que el profeta haya comenzado a predicar cuando el poder caldeo se apareció por primera vez en el horizonte.

De acuerdo con la escuela de la crítica negativa, el libro tiene una paternidad literaria compuesta. En primer lugar, el salmo (capítulo 3) se halla separado de los primeros dos capítulos. De acuerdo con Pfeiffer, el autor de este poema vivió en el siglo tercero o cuarto a propósito escribió en un estilo arcaico imitando en algo a Deuteronomio 33 y Jueces 5. Uno de los primeros en insistir en una fecha postexílica para este capítulo fue bernardo Stade (1884), y en esto muchos lo han seguido.

Por lo que toca a los capítulos 1 y 2, existe una gran cantidad de opiniones. Giesebrecht insistió que el 1:5-11 estaba fuera de su lugar, y que el 1:12 debía seguir inmediatamente después del lA. Karl Budde está de acuerdo con esto, y él colocaría el 1:5-11 después del 2:4. Es este pasaje (1:5-11, con su mención de los Caldeos) el que ha sido el *crux interpretum* en la discusión del libro. Por nuestra parte, nosotros consideramos que este pasaje se refiere a un acontecimiento histórico real (no existe razón para no considerarlo así) y por tanto que se encuentra en su lugar correcto.

Por último, no existen suficientes razones para separar el capítulo 3 del los capítulos 1 y 2. Por una parte, el tema en ambas secciones es el mismo. También existen importantes similaridades en el idioma. Tanto en el 1:4, 13 y en el 3:13, se designa al enemigo como impío (rasha'). El 3:2 parece tener referencia a la visión del 2:3-5. Además, se dice que el capítulo 3 es una oración de Habacuc. El hecho que comience y concluya con términos musicales técnicos, no es razón suficiente para negárselo a Habacuc, ya que tales términos

aparentemente se utilizaban en tiempos preexílicos en conexión con el Salterio. En un estudio importante del salmo de Habacuc, W. F. Albright afirma que el libro es una unidad substancial a la cual se le debe poner una fecha entre el año 605 y el 589 A. C. (Véase "The Psalm of Rabakkuk" en *Studies in Old Testament Prophecy,* 1950, ps. 1-18).

Los tres cortos capítulos de esta pequeña profecía, contienen un mensaje de inigualable belleza. El profeta comienza con una queja. Ha declarado en contra de la impiedad y la violencia, pero esta declaración parece que no recibe atención alguna (1:24). Jehová habla como contestación a esta queja. Jehová no permitirá que su pueblo se escape sin ser castigado. El va a hacer algo. Levantará a una nación - gente amarga y presurosa - la cual castigará al pueblo. Esta nación cuyas características se describen de una manera vívida servirá como un instrumento de Jehová en el castigo de su pueblo. Sin embargo, esta misma nación se hará insolente y también será castigada (1:5-11).

A continuación el profeta reconoce la justicia de Jehová y su pureza. Sin embargo, queda en pie aún un problema cuya respuesta el profeta no puede contemplar. Esta nación enemiga sin duda castigará al pueblo, pero estará castigando a aquel los que son más justos que ella. "Muy limpio eres de ojos para ver el mal, ni puedes ver el agravio: ¿por qué ves los menospreciadores, y callas cuando destruye el impío al más justo que él?" (1:13) ¿A qué se debe, se pregunta el profeta que siendo Jehová puro, permite que esto se lleve acabo?

La contestación viene en seguida. Se encuentra en el inigualable pasaje: "Re aquí se enorgullece aquel cuya alma no es derecha en él; más el justo en su fe vivirá" (2:4). El pensamiento es que aquellos que son orgullosos, esto es, los caldeos, no tienen fe, y por tanto están condenados. El único que vivirá es el que tenga fe. En esta forma se presenta un contraste; es el contraste entre aquellos que tienen fe (los justos) y aquellos que están hinchados de orgullo. Es el contraste que separa en dos clases, no sólo a los caldeos y a los elegidos de Israel, sino a toda la humanidad. El hecho que un hombre esté lleno de orgullo es en sí mismo una evidencia de su perdición. Así fue con los caldeos; Dios estaba usando a este pueblo pero estaban orgullosos de sus conquistas; por lo tanto, no vivirían. Entonces, este versículo posee una referencia primaria a la situación que inmediatamente se presenta, pero también el apóstol Pablo lo usa en forma muy correcta para expresar la verdad de que "el justo por la fe vivirá". Esencialmente la situación es la misma, porque la vida a la que Habacuc se refiere no es solamente la vida terrenal, sino vida en el sentido más profundo, vida con Dios. Muchos críticos modernos han perdido de vista hondo el

significado del profeta en este punto.

A la luz de esta profunda declaración del profeta, podemos comprender la serie de cinco Halles pronunciados en contra de la nación enemiga y también el cántico de alabanza (cap. 3).

SOFONIAS

Nombre

El libro lleva el nombre de su autor, *Tesephan-yah,* un nombre que también pertenece a tres otras personas en el Antiguo Testamento (véase 1 Crón. 6:36-38; Jer. 21:1; Zac. 6:10). En la Septuaginta el nombre aparece como *Sophonias,* y así mismo en la Vulgata.

Autor

De acuerdo con el 1:1 Sofonías recibió la profecía durante los días de Josías. Aún cuando es imposible determinado en forma definitiva, es probable que Sofonías haya declarado su mensaje algún tiempo antes que se llevara a cabo la reforma de Josías. Por medio de pasajes tales como el 1:4-6, 8-9, 12 y el 3:1-3 y 7 podemos darnos cuenta de que la condición moral y religiosa del pueblo era sumamente baja.

Se mencionan los antepasados del profeta por cuatro generaciones hasta Ezequías. Ya que Sofonías es el único profeta que menciona sus antepasados mencionando tantas generaciones, debe haber alguna razón en particular, y puede ser que esta razón sea que Ezequías y el rey Ezequías eran la misma persona. Si este era el caso, entonces Sofonías venía de línea real. Por tanto, es probable que Sofonías haya tenido fácil acceso al atrio real para obtener así atención para su mensaje.

Algunos eruditos modernos creen que el libro ha sido corregido por editores, pero no existe mucho acuerdo entre ellos mismos acerca de los detalles. A Eissfeldt lo podemos considerar como el representante de este grupo. El sugiere que aparte de la posibilidad de pequeños comentarios y arreglos *(Uebermalungen)* no podemos tener duda de la integridad del 1:2 - 2:3.

Por otra parte, se cree que la integridad del 2:4-15 no está muy segura, y cuando menos se debe reconocer que se han hecho adiciones exílicas y postexílicas, especialmente al principio y al final del versículo 7. En el 3:1-13 sin embargo, Eissfeldt piensa que tenemos un poema genuino, y que solamente es en los versículos 8-10 que tenemos un arreglo del material. Puede ser que los versículos 14-17 provengan de Sofonías, pero como era constumbre efectuar tales adiciones escatológicas, es probable también que se le considere como tal. Asimismo, los versículos 18-20 deben negársele a Sofonías y se deben más bien asignár ya sea al período del exilio o posterior.

Como contestación a todo esto, nosotros simplemente comentaríamos que es altamente subjetivo. No existe razón suficiente para negarle a Sofonías porción alguna de la profecía.

Propósito y Análisis

El propósito de Sofonías es el de advertirle a la nación la catástrofe que se aproxima. Describe el día de la ira, pero también señala hacia el día de la liberación futura. El libro está divido en tres partes principales:

(1) El día de Jehová, 1:1- 2:3. El tema general se presenta en el 1:2, esto es, que Dios consumirá todas las cosas de sobre la haz de la tierra. El profeta en seguida muestra la aplicación específica de este tema, refiriéndola a Judá y a Jerusalén, y a todo lo que allí se encuentra, hombre, bestias, todo el sistema de idolatría, la simiente real; será una destrucción completa, 1:3-13. Después de esta vívida descripción del castigo venidero, Sofonías anuncia que el día de Jehová está cerca. Este terrible día se describe en términos agonizantes de gran fuerza, es una descripción que ha dado la base para el himno medieval *“Dies Irae”,* 1:14-18. En el 2:1-3, se presenta la misericordia de Jehová en la apelación para el arrepentimiento y para buscar al Señor, con lo cual el profeta cierra esta sección.

(2) Profecías en contra de naciones paganas, 2:4-15. Como muchos otros profetas, Sofonías vuelve su atención a las naciones paganas tanto para denunciarlas por sus pecados y dejarlas así sin súplica cuando venga la ira, como también para revelarles el hecho que la disposición soberana de los destinos de las naciones descansa en las manos de Jehová, y que El seguramente castigará a aquellos que han maltratado a su pueblo escogido. Por tanto, estas profecías en contra de las naciones son una parte integral del

mensaje profético, y sólo una persona que no comprenda su verdadera naturaleza y función las atribuiría a redactores posteriores.

Sofonías habla primero de Gaza y de la llanura filistea, vs. 4-7, y en seguida condena a Moab y a Ammón debido a su hostilidad para con Israel, vs. 8-11; Etiopía y Asiria, especialmente Nínive, también serán destruidos, vs. 12-15.

(3) El pecado de Jerusalén y su futura salvación, 3:1-20. En los primeros siete versículos, el profeta anuncia un ay *(hoi)* sobre Jerusalén y caracteriza su pecado. Procede en seguida (vs. 8-20) a anunciar la liberación futura. Habrá un residuo de Israel, un residuo puro, y la hija de Zión cantará, porque el poderoso Jehová está en medio de ella y Ella salvará.

HAGGEO

Nombre

El libro lleva el nombre de su autor, Haggeo, el cual aparece en la Septuaginta com *Aggaios* y en la Vulgata como *Aggaeus.*

Autor

No existen razones suficientes para negarle a Haggeo la paternidad literaria de toda la profecía. Rothstein ha sugerido que el 2:15-19 debe seguir al 1:15a, y luego darle la fecha del día veinticuatro del mes sexto; sin embargo, e1 2; 10-14, pertenecería al día veinticuatro del noveno mes. Este arreglo resolvería el problema de lo que algunos eruditos piensan es una confusión o revoltura de la materia en el 2:10-19. Asimismo, algunos otros eruditos han pensado que el texto ha sufrido una alteración en el 1:1-11. Eissfeldt sugiere que probablemente se han agregado partes de dos pequeñas colecciones.

Sin embargo, estas sugestiones no resultan necesarias, ya que la profecía tal como está nos presenta un mensaje unificado. Cuando los exiliados regresaron a Palestina de Babilonia, regresaron con muchas esperanzas. Ciro el Grande había proclamado un edicto el cual otorgaba permiso absoluto a los judíos para reconstruir el Templo en Jerusalén. Bajo su protección y permiso por tanto, regresaron a la tierra prometida. Pero les esperaba un sinnúmero de dificultades.

Los adversarios hicieron su aparición en la escena, e hicieron mucho por desanimar la obra. Por cerca de quince años el trabajo en el Templo cesó, y todos los negocios permanecieron en un estado desalentador.

Fue durante el segundo año del reinado del rey persa Darío, (esto es, 520 A. C.), que aparecieron dos grandes profetas. Estos fueron Haggeo y Zacarías. De acuerdo con el libro de Esdras (5:1 y 6:14), los judíos construyeron y prosperaron a través de las profecías de estos hombres. Sin embargo, de Haggeo casi no se sabe nada. Con toda seguridad nació en Babilonia durante el exilio. y regresó a Palestina con los primeros exiliados. Si este es el caso, entonces es muy probable que haya conocido a Daniel en Babilonia.

Análsis

La breve profecía que Hageo ha dejado, se divide en cuatro partes:

(1) 1:1-15. Esta sección fue declarada en el primer día del sexto mes del segundo año de Darío (más o menos agosto-septiembre). Hageo dirigió su mensaje a los líderes, Zorobabel el gobernador y Josué el sumo sacerdote. Principia con una declaración de la actitud del pueblo, el cual había estado diciendo que no había llegado aún el tiempo para la reconstrucción de la casa de Jehová. Se condena esta actitud. El pueblo vivía en casas enmaderadas mientras que el Templo del Señor estaba desolado. El pueblo se preocupó porque sus casas estuvieran bien cubiertas y protegidas, de hecho, construidas suntuosamente, pero exhibían a la vez poca preocupación por la casa de Dios. Por tanto había llegado el momento de reconsiderar sus caminos.

Jehová había detenido su bendición del pueblo debido a su descuido. "Sembráis mucho, y encerráis poco; coméis y no os hartáis; bebéis, y no os saciáis; os vestís, y no os calentáis; y el que anda a jornal recibe su jornal en trapo horadado" (1:6). Haggeo insiste al pueblo a que continúe la obra del Templo, entonces Jehová tomará placer en ello y se gloriará. Como resultado de este mensaje tan insistente, los líderes del pueblo y el pueblo mismo temen a Jehová y en el día veinticuatro del sexto mes (esto es, apenas veintitrés días después que Hageo había proclamado su mensaje), comenzaron nuevamente la obra del descuidado Templo.

(2) 2:1-9. Hageo recibió su segundo mensaje de Jehová el día veintiuno del séptimo mes. Esencialmente es un mensaje de consuelo y esperanza. Parece ser que había algunos que recordaron la gloria del primer Templo, esto es, el

Templo que Salomón había construido y el cual Nabucodonosor destruyó en 587. Este templo presente no era nada comparado con aquella imponente estructura. Sin embargo, tal cosa no debe ser causa de desánimo. Jehová está aún con su pueblo, tal como lo había prometido en su pacto con el los cuando los sacó de tierra de Egipto. Habrá de venir una gloria aún mayor que la de aquel primer Templo. Jehová enviará al "Deseado de todas las gentes" y "henchiré esta casa de gloria ha dicho Jehová de los ejércitos". El resultado será que "la gloria de esta casa postrera será mayor que la de la primera, ha dicho Jehová de los ejércitos; y daré paz en este lugar, dice Jehová de los ejércitos" (2:9). La promesa es Mesiánica. El "Deseado de las gentes" no es otro que el mismo Mesías. Debe resultar obvio para el lector cuidadoso de esta promesa, que las bendiciones que aquí está prometiendo el Señor son de una naturaleza espiritual. Puede ser que este segundo Templo nunca pudiera igualar al primero en esplendor material y gloria, pero habría de venir una gloria mucho más grande que la del primer Templo, una gloria que sería traída sacudiendo los cielos, la tierra y el mar, y la tierra seca (compárese Heb. 12:26-28).

(3) 2:10-19. La tercera revelación vino a Hageo en del día veinticuatro del noveno mes (esto es, dos meses después de la revelación anterior). En esta sección, el profeta trata de explicar a la nación que así como una cosa limpia se volvería impura al tocar lo inmundo, así también la actitud anterior del pueblo hacia Jehová y su casa, manchaban su propia tarea y como resultado, las bendiciones de Jehová estaban detenidas. Sin embargo, de ahora en adelante, Jehová de seguro que bendecirá. "¿Aún no está la simiente en el granero? ni la vid, ni la higuera, ni el granado, ni el árbol de la oliva ha todavía florecido; mas desde aqueste día daré bendición" (2:19).

(4) 2:20-23. Esta última revelación, un mensaje de consuelo, fue recibida el mismo día, como la anterior. Jehová establecerá a Zorobabel. Esto significa que el Señor ha puesto su deleite en la línea escogida, y ciertamente cumplirá sus promesas de bendecir esa línea. La fortalexa de los reinos de los paganos será rota por Jehová y El ciertamente manifestará su misericordia para con su pueblo.

ZACARIAS

Nombre

El nombre del libro se deriva del del mismo profeta, *Zekar-yah.* En la Septuaginta aparece como *Zacharias* y así mismo aparece también en la Vulgata.

Autor

Se dice que Zacarías es hijo de Berechías, hijo de Iddo (1:1). A este Iddo probablemente se le debe identificar con el Iddo de Levítico el cual regresó a Palestina (Neh. 12:1, 4, 16). Si esto es así, entonces de allí se deduce que Zacarías fue un sacerdote y que se le debe identificar con el Zacarías de Nehemías 12:16. Sin duda mientras era aún un joven fue que el profeta inició su ministerio, y que su contemporáneo primero fue Hageo. El ministerio de Zacarías comenzó dos meses después que el de Hageo.

La posición que se adopta en este libro es que Zacarías fue el autor de toda la profecía. Sin embargo, ya que esta opinión está sujeta a fuerte controversia, será necesario dar alguna atención al asunto de la paternidad literaria de la profecía.

Uno de los primeros en dudar la integridad de toda la profecía, fue Joseph Mede (1653), un erudito de Cambridge. A Mede le molestaba la cita de Zac. 11:12, 13 en Mat. 27:9, 10, donde se atribuye la profecía a Jeremías. La solución que el ofrecía a la dificultad era afirmar que los capítulos 9-11 no eran la obra de Zacarías, sino que más bien provenían de la época anterior al exilio y habían sido escritos por Jeremías. Esto dirigió la atención al asunto, y los eruditos lo comenzaron a considerar como no lo habían hecho antes. En el año de 1700, Ricardo Kidder salió en defensa del punto de vista de Mede y afirmó que los capítulos 12-14 eran también obra de Jeremías.

En 1785, Guillermo Newcome declaró que los capítulos 9-11 habían sido escritos antes de la caída de Samaria, probablemente durante el tiempo de Óseas, pero que los capítulos 12-14 eran posteriores, habiéndose escrito en alguna ocasión entre la muerte de Josías y la destrucción de Jerusalén. Por ello, Newcome pensaba que había en contrado dentro del límite de los capítulos 9-

14, dos fragmentos preexílicos.

Por otra parte, H. Corrodi (1792), sugirió, al escribir en oposición a la hipótesis preexílica (como Grotius lo había hecho anteriormente, 1644) que los capítulos 9-14 habían sido escritos mucho tiempo antes de Zacarías. La erudición estaba dividida entre la fecha preexílica y postZacarías, y algunos valientemente defendían la unidad e integridad de toda la profecía. En 1824, Eichhorn, en la cuarta edición de su *Introduction,* atribuyó los capítulos 9-14 a una fecha posterior. Pensaba que en el 9:1 - 10:12 encontraba una descripción de la invasión de Alejandro el Grande (322 A. C.), Y que en el 13:7 - 14:21 había un cántico de consuelo acerca de la muerte de Judas Macabeo (161 A. C.). Atribuía el 11:1 - 13:6 al período intermedio. Otros siguieron a Eichhorn al defender el origen de estos capítulos en la última parte del período griego, mientras que aún otros, tale como Rosenmueller y Hitzig, argüían que su origen era preexílico. Sin duda que los defensores de la opinión preexílica se hicieron más y más numerosos, y a partir de 1840 la crítica se dividió más o menos entre los que defendían la unidad de toda la profecía, y aquellos que insistían en una fecha preexílica para los capítulos del 9-14.

Sin embargo, Stade (1881-2), le dio al curso de la crítica un nuevo giro al declarar que los capítulos 9-14 habían sido escritos durante el período de la Didoche (306-278 A. C.), Y en esta forma se revivió la hipótesis post Zacariaans. En nuestra época, la erudición está dividida entre los que sostienen la unidad del libro entero (Robinsón, Davis, Moeller) y aquellos que colocan a los capítulos 9-14 en el período griego, en su mayor parte durante el siglo tercero A. C. La hipótesis preexílica, que en una época fue vitoreada triunfantemente como “el resultado más certero de la crítica moderna” (Diestel, en 1875), no tiene, hasta donde este escritor sabe, ningún partidario hoy en da.

Al considerar el argumento en favor de la paternidad literaria posterior a Zacarías de los capítulos 9-14, sería bueno que examináramos este punto de vista tal como se ha presentado recientemente por uno de su más hábiles y eruditos defensores, Otto Eissfeldt.

Se nos dice que el pasaje del 9:1-17 y probablemente del 10:1-2, contienen ciertos arcaísmos, tales como referencias al rey de Gaza (v. 5), pero que también tienen evidencias de una fecha muy tardía, tal como la mención de grecia *(yawan)* en el v. 13. Eissfeldt considera este pasaje como toda una amenaza en contra del poder de la dinastía de los Seléucidas, y una promesa del Reino Mesiánico para Sión. Uno no puede decidir sin embargo, si definitivamente tiene referencia a los principios del poder Seléucida

(aproximadamente el 300 A. C.) o al período Macabeo.

El pasaje del 10:3 - 11:3 contiene señales aún más claras de un período más tardío, aun cuando aún aquí se pueden encontrar ciertos arcaísmos. Particularmente en los versículos 6-10 encontramos que se presupone el exilio y la gran diáspora. Al pasaje se le debe considerar como una amenaza en contra de la Didache, tanto la línea de los Seléucidas como la línea de los Ptolomeos. Ya que este pasaje reconoce la misma situación contemporánea como el 9:1 - 10:2, puede pertenecer al mismo autor como la otra sección.

Los pasajes 11:4-17 y 13:7-9, no contienen arcaísmos y claramente pertenecen al período griego. Y aún más, hay acontecimientos de dos siglos antes del levantamiento de los Macabeos y del mismo período Macabeo, que encajarían bien en este pasaje. Existen dos posibles interpretaciones, cada una de las cuales tiene sus dificultades, que se recomiendan a sí mismas. Una de estas es la de Marti, quien identifica al buen pastor del capítulo 11 como Onías IV, el pastor malo como Alcimo, y los tres pastores del V. 8 como Lisímaco, Jasón, y Menelao. El otro punto de vista es el de Sellin, quien relaciona al buen pastor con Onías III, el pastor malo a Menelao, y el rechazo de los tres al desprecio por Onías III de Simón, Menelao, y Lisímaco, (Para las referencias históricas de estos acontecimientos, véase fe Macabeos 7:5-25; 9:54-57; 2º Macabeos 4-5; 13:1-8). El primero de estos puntos de vista coloca el pasaje aproximadamente en el año 160, y el segundo lo coloca alrededor del 150-140 A. C.

De acuerdo con Eissfeldt, el pasaje del 12:1 - 13:6 contiene un número especialmente abundante en indicaciones de un período mucho más tardío de composición, especialmente en el punto de vista escatológico. El que han traspasado (12:10-12) evidentemente tiene referencia a un evento específico, pero es difícil definir qué evento es este.

También el capítulo 14 es tardío, y puede ser el trabajo de varias personas, ya que presenta varios puntos de vista en conflicto entre sí, sobre el día de Jehová. Es difícil determinar cuál sea el período de su origen.

Como respuesta a la anterior exposición del punto de vista posterior a Zacarías, y a este punto de vista general, nosotros presentaríamos las siguientes consideraciones:

(1) El principal y más fuerte argumento que se aduce en favor de la hipótesis post-Zacarías, es la mención de los hijos de Grecia en el 9:13. Así entonces, Grecia (esto es, los Seleúcidas) se piensa que es una amenaza en contra de Sión y se le considera como el poder mundial dominante de aquel día.

Pero existen muy serias objeciones a esta interpretación. La profecía es de derrota y no de victoria para Javan. Acerca de esto, el profeta acaba de insistir con los exiliados que regresen a la fortaleza (v. 12). Así pues, la situación encaja bien con la época de Zacarías, pero no con una época posterior. Lo que aquí tenemos no es la descripción de una verdadera batalla, sino más bien una visión apocalíptica de una victoria futura. No existe duda que en los días de Zacarías, Grecia era una nación de considerable importancia.

(2) No existe en ninguna de las dos porciones del libro referencia alguna a un rey en Israel. Es cierto que en el 12:7 - 13:1 se hace mención de la "casa de David", pero si efectuamos una cuidadosa exposición de este pasaje, encontraremos que no es en realidad una referencia a un rey. El único rey que se reconoce en ambas partes de Zacarías, es el Mesías (compárese 6:12, 13 y 9:9). Además, en el cuadro que cada parte del libro nos da del Mesías, no existen en realidad diferencias esenciales. Es más fácil aún, que todo lo que allí se dice sea la obra de una sola mente.

(3) También es importante que nos demos cuenta que en ambas porciones del libro a las casas de Israel y de Judá se les considera como una sola, un hecho que va bien de acuerdo con la época de Zacarías (Compárese por ejemplo, 1:19; 8:13 y 9:9, 10, 13; 10:3, 6, 7).

(4) También aparecen en ambas porciones del libro, ciertas expresiones peculiares. Así por ejemplo, en el 7-14 y 9:8 aparece "del que va y del que vienen" *(me'over umishshav).* En el 10:12; 12:1,4; 13:2, 7, 8; aparece "Dice Jehová" *(ne'um yehowah)* así como aproximadamente catorce veces en la primera parte del libro. A la providencia de Dios se le designa como "los ojos de Jehová" en el 3:9; 4:10 y también en el 9:1. La frase "Jehová de los ejércitos" aparece en el 1:6, 12; 2:9 y también en el 9:15; 10:3; 12:5, etc. Además, *kal of yashav* (habitar) se usa en sentido en el 2:8; 7:7 y 12:6; 14:10, y se usa solamente con muy raras excepciones fuera de esta profecía. Existe también similitud de expresión (compárese el 2:10 con el 9:9). Aun cuando estos fenómenos no demuestran la unidad literaria de la profecía, cuando menos en una gran parte sirven de apoyo para establecer tal unidad.

(5) Zacarías, como Isaías que fue antes que él, es un profeta evangélico, y el énfasis evangélico aparece en ambas porciones del libro.

(6) Debemos hacer también énfasis en la pureza del lenguaje en ambas porciones. El idioma está notablemente libre de arameísmos. Pusey comenta: "En ambas [partes] existe cierta plenitud dellenguaje, producido esto por permanecer en el mismo pensamiento o en la misma palabra: en ambas, al total

y sus partes, se les menciona juntas por asunto de énfasis. En ambas partes, como consecuencia de esta plenitud, aparece la división del versículo en cinco secciones, lo cual es contrario a la regla normal del paralelismo hebreo". Como una ilustración de este principio, Pucey aduce el 6:13; 9:5; 9:7; 12:4. Si examinamos un pasaje, este principio aparece claramente:

Ascalón verá, y temerá;
Gaza también, y se dolerá en gran manera:
Asimismo Ecrón, porque su esperanza será confundida;
Y de Gaza perecerá el rey,
Y Ascalón no será habitada (9:5).

Así entonces, de las consideraciones anteriores, queda en claro, que en el libro de Zacarías, existe una unidad profunda, interna, mucho más de lo que a simple vista pueda apreciarse.

(7) Por último, debemos notar que aquellos que rechazan la paternidad literaria de Zacarías para los capítulos 9-14, no se han podido poner de acuerdo sobre una teoría de composición. Por una parte, se nos ha dicho que los capítulos 9-14 forman una unidad, ya sea pre o postexílica, pero que no pertenecen a Zacarías. Por otra parte, se ha dicho que los capítulos 9-11 provienen del siglo octavo, y que los capítulos 12-14, provienen del principio del siglo sexto, o de otra manera del período de la Didache o aún del de los Macabeos. Otros han colocado todos los capítulos del 9-14 en los siglos terceros y segundos y los han considerado como la obra de algún autor apocalíptico que escribió dando la impresión de un profeta preexílio. Aún otros más han dividido toda la profecía en cuatro partes. Esta falta de acuerdo común sobre qué es exactamente lo que son estos capítulos, es un fuerte argumento para demostrar que aún no se ha hallado una alternativa satisfactoria sobre la paternidad literaria de Zacarías.

ANALISIS

l. ZacarÍas 1:1-6. Introducción

La palabra de Jehová fue dada a conocer a Zacarías en el octavo mes del segundo año de Darío, y el profeta comienza su mensaje con una orden para al arrepentimiento y para que la nación no actúe como lo habían hecho los

antepasado impíos de la nación. Por tanto, el tema principal del libro aparece en las palabras, “Volveos a mí y yo me volveré a vosotros”.

II. ZacarÍas 1:7 - 6:15. Las visiones de la noche

(1) 1:7-17. La visión introductoria. Dios, a través de sus mensajeros, observa los acontecimientos en la tierra. El hombre sobre el caballo bermejo (v. 8) es el Ángel de Jehová, y los jinetes son los siervos de Jehová quienes han cabalgado a través de toda la tierra para efectuar su invitación. Encuentran que la tierra está reposada y quieta, pero Jerusalén y Judá aún sufren los efectos de la indignación de Dios. Al preguntar cuánto tiempo durará aún tal estado de cosas, Jehová contesta por medio de un intérprete (v. 13, “aquel ángel que hablaba conmigo” que se debe distinguir del Ángel de Jehová) que en el momento preciso, la ira de Jehová se volcará sobre las naciones, y que Jerusalén y el Templo serán reconstruidos.

(2) 1:18-21. La primera visión. Los cuatro cuernos representan a los enemigos del reino de Dios, y los cuatro carpinteros habrán de romper estos en pedazos. Estos cuatro cuernos representan a los cuatro imperios de las visiones de Daniel: Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma. El que se represente a estas naciones como cuernos, evidentemente proviene de Daniel 7:7, 8.

(3) 2:1-13. La segunda visión. El profeta contempla a un hombre ocupado en medir las cuatro dimensiones de Jerusalén, ya que su tamaño actual no es lo suficientemente grande para la ampliación que la salvación de Dios habrá de traer.

(4) 3:1-10. La tercera visión. El profeta contempla al sumo sacerdote en el Templo, vestido con vestimentas viles (símbolo de pecado), y orando por la misericordia del Ángel de Jehová. Satanás contempla la escena con ojos llenos de celo.

(5) 4:1-14. La cuarta visión. El profeta ve un candelero de oro (el pueblo de Dios) y junto a él, a dos árboles de oliva (el Espíritu). Cualquier montaña de obstáculos que se presente para la construcción del reino de Dios, será quitada solamente con el Espíritu de Dios, por medio de la gracia.

(6) 5:1-4. La quinta visión. El rollo que vuela es un símbolo de juicios divinos.

(7) 5:5-11. La sexta visión. Israel llenará la medida *(ephah)* de su iniquidad, y Jehová detendrá (la maza de plomo) el curso del pecado en la nación.

(8) 6:1-8. La séptima visión. Los vientos del cielo sirven coco juicios divinos.

(9) 6:9-15. La octava visión. Una profecía general de restauración bajo el Mesías.

III. Zacarías 7:1- 8:23. La pregunta del ayuno

Esta sección, revelada a Zacarías en el año cuarto de Darío, el noveno mes y el cuarto día, sirve para contestar a la pregunta de los hombres de Bethel sobre si el día de la destrucción de Jerusalén y del templo debe aún guardarse como un día de ayuno. La respuesta es que Jehová se deleita en la obediencia más que en el ayuno. Dios ahora volverá su rostro hacia los de su pueblo con abundancia de bendición, si ellos solamente caminan en sus sendas.

IV. Zacarías 9:1-14:21. El futuro de los poderes del mundo y del Reino de Dios.

(1) 9:1 - 10:12. Sión será liberada, y triunfará sobre el mundo pagano. Esto se llevará a cabo a través de su rey, el Mesías.

(2) 11:1-17. El Pastor Bueno y el Pastor Insensato.

(3) 12:1 - 13:6. Otro cuadro del futuro de Israel que se vuelve hacia Jehová.

(4) 13:7 - 14:21. Un juicio para purificar a Israel, y la gloria futura de Jerusalén.

Propósito

Zacarías sirve para estimular a la nación en su tarea divinamente asignada. Ha llegado la indignación de Jehová, él enseña, debido al pecado del pueblo. Entonces si la nación se humilla ante Dios, tendrá un glorioso futuro. Un día las naciones paganas serán desoladas, y Jerusalén prosperará. Estas bendiciones espirituales futuras serán traídas a través del Mesías.

MALAQUIAS

Nombre

El libro recibe el nombre de su autor, *Mal'achi.* En el Targum de Jonathan ben-Uzziel se le agregan las palabras "cuyo nombre es llamado Esdras el escriba". Sin embargo la Septuaginta considera la palabra como un nombre común, y no un nombre propio, y traduce, "La carga de la palabra de Jehová a Israel por mano de su mensajero *[aggelou* autou]", aunque sí tiene el título *Malachias.* Sin embargo, es mejor considerar la palabra como un nombre propio, porque los libros proféticos no son anónimos, y sería muy raro encontrar que este libro fuera la excepción. De cualquier manera, aún si Malaquías es un nombre propio, parece existir una conexión entre este nombre y "mi mensajero" del 3:1.

Autor

Todo el libro es una unidad, la obra de un solo autor. Sin embargo, de la vida de Malaquías no se conoce absolutamente nada, aún cuando existen ciertas indicaciones en el mismo libro que permiten determinar aproximadamente la fecha de la profecía. Así por ejemplo, evidentemente el Templo había sido ya terminado y se ofrecían sacrificios, 1:7-10; 3:8. Un gobernador *(pehah),* esto es, un gobernador persa, gobernaba en Jerusalén (1:8). Estas consideraciones muestran que la profecía es subsecuente a las de Hageo y Zacarías.

El celo primitivo relacionado con la construcción del Templo parece haber menguado y el relajamiento y los abusos religiosos que Malaquías condena, son los mismos que existían bajo Esdras y Nehemías. Así entonces, como el 2:10--12 lo manifiesta, existían los casamientos mixtos, se había descuidado el pago de los diezmos (3:8-10) y se estaban ofreciendo sacrificios con mancha (1:6 y siguientes). Pero el "príncipe" que se menciona en el 1:8 no era Nehemías, por tanto es muy probable que el libro haya sido escrito durante la visita de Nehemías a Susa. De cualquier manera, proviene de esta fecha.

La crítica negativa moderna no niega la integridad de la profecía con la excepción del título 1:1. Sin embargo, Cornill, sigue a Marti al considerar el 2:11, 12, como una interpolación, ya que en otros lugares del libro se expresan

distintos pensamientos acerca de los paganos. Pero esto versículos simplemente reflejan las condiciones que existían en aquel entonces y e! pecado del pueblo. El argumento de Cornill no es convincente. También discute con cierto detalle el título. Indica las semejanzas (el oráculo [massa] de la palabra de Jehová) que aparecen también en Zacarías 9:1 y 12:1. Asume que el original es Zacarías 9: 1 y que los demás pasajes son imitaciones, siendo la superscripción en cada caso de carácter secundario, habiéndose originado en Mal. 1:1 debido a una mala interpretación de Mal. 3:1.

Cornill piensa que tanto Zacarías 9:14 como Malaquías originalmente fueron profecías anónimas que se habían añadido al final de la colección de profecías menores. Así entonces, Zac. 9:14, siendo la más larga, fue añadida primero, y "Malaquías", la más corta, la seguía. Este último apéndice (esto es, "Malaquías") ahora se podía proveer con una superscripción, lo que tenía la ventaja agregada de obtener el significante y favorecido número de doce.

En seguida, de acuerdo con Cornill, se podía observar que Zac. 12-14 era algo diferente de Zac. 9-11, y por tanto se le daba una superscripción especialmente estructurada. (¿No es cierto que es extraño que esta profecía anónima menor haya pasado como una unidad, y que se haya observado la diferencia entre su primera y segunda partes hasta después que se le hubo añadido a Zacarías? ¿A qué se debe, si es cierto que la diferencia entre los capítulos 9-11 y 12-14 es tan grande, que no se haya considerado a los capítulos 12-14 como un libro por separado como se consideró a la otra profecía anónima de "Malaquías"? ¿O por qué no se agregaron las tres como un gran apéndice de Zacarías? ¿Fue en realidad el deseo de obtener el número doce lo que llevó a estos llamados editores a actuar en esta forma?).

Pero todos estos argumentos no son más que pura ilusión y carecen de evidencia objetiva alguna para respaldarlos. No nos vemos forzados de ninguna manera a asumir que el 1:1 esté basado en el 3:1. ¿Por qué no cambiar el caso? ¿Y por qué no es posible que Malaquías haya formado su título como una imitación consciente de Zac. 9:1 y 12:1?

Propósito Y Análisis

El propósito del libro se aclara mejor a través de un estudio de su contenido. Se divide en dos partes principales: Los capítulos 1 y 2 describen el pecado y la apostasía de Israel, y los capítulos 3 y 4 indican el juicio que habrá de

sobrevenir al pecador y las bendiciones que recibirán aquellos que se arrepienten. Después de la superscripción, el profeta se lanza al corazón de su mensaje mostrando que el amor de Dios se manifestó en la elección de Israel (1:2-5). Pero Israel no le ha manifestado a Dios el honor que El merece. Los sacerdotes han sido negligentes y descuidados en sus deberes litúrgico s (1:6 - 2:4). Además, los sacerdotes han impartido una instrucción defectuosa de la ley, y han sido la causa de que muchos tropiecen (2:5-9). El pueblo era también como los sacerdotes, y exhibían su infelicidad en los matrimonios mixtos ("y casándose con hijo de dios extraño") y divorcios (2:10-17).

Sin embargo, Jehová enviará a su mensajero para preparar el camino ante El, y el Mesías vendrá. ¿Pero quién podrá sufrir el tiempo de su venida, porque su venida habrá de purificar a la nación? (3:1-6). Si el pueblo desea deleitarse en la bendición de Jehová, necesita ser obediente a las leyes que El ha revelado (3:7-12). Sin embargo, cuando venga el día de Jehová, se establecerá una distinción entre el justo y el impío (3:13-4:3). Por tanto, la conclusión es que la nación debe ser obediente a la Ley de Moisés, y que Elías vendrá antes de la aparición de aquel día grande y terrible de Jehová (4:4-6).

TERCERA PARTE

LOS HAGIOGRAFOS

CAPITULO DIECIOCHO

LOS LIBROS POETICOS

En la tercera división del canon del Antiguo Testamento, existen tres libros a los cuales los judíos consideraban como poéticos: Salmos, Proverbios, y Job. Fueron designados por medio de una palabra mnemotécnica, "Libros de '*Emeth* [verdad]", la palabra '*emeth* está compuesta de la primera letra de los nombres de cada uno de los libros poéticos, así por ejemplo: '*iov, meshallim, tehillim* (Job, Proverbios, Salmos). Los judíos proveyeron a estos libros con un sistema especial de acentos.

No debemos pensar que la poesía en la Biblia esté limitada únicamente a los tres libros poéticos principales. Sin duda que también a través de toda la Biblia existen cortos pedazos de poesía. Para mencionar sólo algunos, podemos referirnos a Gén. 4:23-24; 49:127; Ex. 15:1-18; Jue. 5; 2 de Sam. 1:17-27.

La poesía de los tres grandes libros poéticos es en su mayor parte didáctica y lírica, aún cuando también existen algunos ejemplos de poesía épica y dramática. Pero ya que estos libros constituyen la Palabra de Dios, tienen el propósito primordial de *enseñar* a los hombres pecadores. Por esta razón son preponderantemente didácticas aún cuando, como sucede en los Salmos, el elemento didáctico se presenta en una forma lírica hermosísima.

LAS CARACTERISTICAS DE LA POESIA HEBREA

(1) Paralelismo. La poesía hebrea se distingue por ciertas peculiaridades y características. La principal de ellas no es el ritmo, sino más bien el paralelismo *(parallelismus membrorum).* Este fenómeno ya había sido observado, pero lo sometió por primera vez a un cuidadoso escrutinio e investigación el Obispo Roberto Lowth en el año de 1753 *(De sacra poesi Hebraeorum).* De acuerdo con Lowth, los versículos de la poesía estaban compuestos de dos o más componentes, cuyo pensamiento exhibía una relación "paralela" la uno para con la otra. La unidad de la poesía es la línea, y dos de tales líneas por lo general

constituyen un verso (distich), aún cuando también hay tristichs (tres líneas), tetrastichs (4 líneas) y aún pentastichs (5 líneas). Podemos observar un ejemplo de paralelismo en el Salmo 83:1:

Oh Dios, no tengas silencio:
No calles, oh Dios, ni te estés quieto.

Será fácil observar aquí, que la segunda línea expresa un pensamiento paralelo en su significado a la primera línea.

Lowth pudo identificar tres formas básicas de paralelismo, y aún hoy en día, estas tres formas son reconocidas como las formas estándar, aunque también se han reconocido algunos otros tipos. Estos tres tipos son:

(a) Sinónimos, en los cuales se repite el mismo pensamiento con casi las mismas palabras, por ejemplo el Salmo 49:1

Oíd esto, pueblos todos;
Escuchad, habitadores todos del mundo:

(b) Antitético, en los cuales se expresa un pensamiento por medio del contraste con lo opuesto (esta forma es especialmente frecuente en Proverbios), por ejemplo, Prov. 15:1

La blanda respuesta quita la ira:
Mas la palabra áspera hace subir el furor.

(c) Sintético, en los cuales el segundo componente completa o llena el pensamiento del primero, por ejemplo, Prov. 4:23

Sobre toda cosa guardada guarda tu corazón;
Porque de él mana la vida.

También se han observado otras formas de paralelismo, la mayoría de las cuales no son más que variaciones de los tres tipos básicos. Sin embargo, se debe llamar la atención al paralelismo Chiástico en el cual ocurren los arreglos ab, ba, por ejemplo, el Salmo 51:1

a. Ten piedad de mí, oh Dios,

b. Conforme a tu misericordia:

c. Conforme a la multitud de tus piedades

d. Borra mis rebeliones.

Los miembros primero y cuarto corresponden, y asimismo el segundo y el tercero. En esta forma se le da al pasaje una fuerza de expresión muy especial. Al paralelismo que se encuentra en el Salmo 29:1, por ejemplo, se le puede llamar climáctico en el sentido que procede paso a paso a un clímax. Sin embargo, en realidad esto no es más que una forma del paralelismo sintético.

En 1915, Jorge Buchanan Gray *(Forms of Hebrew Poetry)* hizo la indicación que en algunos casos, por ejemplo Isaías 3:1, los dos componentes de la línea estaban en un paralelismo exacto, pero a la vez se había insertado un término adicional en el segundo componente o stichos.

Oesterley y Robinson, quienes en su *Introduction,* ps. 139-142, han escrito una discusión muy valiosa del paralelismo, indican que hay ocasiones también en que solamente una parte del primer stichos o componente se repite en el segundo.

(2) Acrosticismo, asonancia, aliteración. La poesía hebrea en algunas ocasiones exhibe ciertas características secundarias. Una de estas es el acrosticismo, cuyo ejemplo más notable es el Salmo 119. En este salmo, los versículos 1-8 principian cada uno un '*aleph,* los versículos 9-16 cada uno con un *beth,* y el resto todo así a través de las veintidós letras del alfabeto. Podemos encontrar otros ejemplos en Salmos 9, 34, 37; Prov. 31:10 y siguientes y Lamentaciones 1-4. La poesía también en algunas ocasiones exhibe cierta cantidad de asonancia (palabras que suenan iguales) como en Gén. 49:17; Ex. 14:14; Deut. 3:2; y también de aliteración, como por ejemplo en el Salmo 6:8, 27:7.

(3) Metro. Se podrá concluir, por lo que se ha escrito anteriormente acerca del paralelismo, que el balance en el pensamiento es de extrema importancia. Sin duda, debemos considerar toda peculiaridad o característica de la poesía hebrea como secundaria, cuando hablamos de esta expresión paralela de pensamiento. Este fenómeno presta una intensidad de fuerza y belleza muy peculiar a la poesía del Antiguo Testamento y sirve admirablemente como un vehículo para la comunicación de la verdad. En otras palabras, es una verdadera ayuda para la poesía didáctica, ya que sirve para hacer énfasis en la mente, el *contenido* de la poesía. Aún cuando en otros idiomas también aparece el paralelismo - egipcio, acadio, ras shamra, siriaco - en ninguno de ellos aparece en forma tan clara su gracia y fuerza peculiar como cuando se usa para expresar

las palabras divinamente inspiradas del Antiguo Testamento.

Por tanto, cuando nos ponemos a considerar el asunto de que si existe el metro en el Antiguo Testamento, necesitamos recordar la estructura básica de la poesía. Josefo en sus *Antigüedades,* 11:16:4, declaró que Moisés había compuesto el cántico de triunfo (Ex. 15:1-18) en hexámetros, y en la misma obra (IV:8:44) habla del cántico en Deut. 32:1-43 como poesía escrita en hexámetros. El propósito de Josefo fue el de procurar que sus lectores no semíticos pudieran comprender la naturaleza de la poesía hebrea y por tanto aplica a esta poesía un concepto no oriental, esto es, el del metro clásico.

Sin embargo, un testimonio como este de Josefo, en realidad no resuelve el problema. Para poder contestar la pregunta de que si existe o no en la poesía hebrea el metro, necesitamos nosotros mismos examinar esa poesía. No hay tradición alguna sobre el metro hebreo; el Talmud guarda silencio en este asunto. Y no parece existir ninguna evidencia de la presencia de metro regular en los textos recientemente descubiertos del Ras Shamra. Basándose en una reciente irivestigación de los textos del Ras Shamra, el Dr. G. Douglas Young escribe: "Es una ilusión que pueda existir el metro regular en tal poesía" (G. Douglas Young: "Ugaritic Prosody" in *Journal of Near Eastern Studies,* Vol. IX, 1950, ps. 124-133). Por otra parte, aquellos que alegan en favor de la presencia del metro, nos indican el hecho que aparentemente algunos de los salmos se cantaban acompañados por instrumentos musicales, así como también indican la presencia de metro en el acadio y egipcio (siendo desconocida aún la pronunciación de las vocales en este último idioma).

Gustavo Bickell (1882), un profundo estudiante del idioma siríaco, reconoció que los conceptos clásicos de la poesía no se debían aplicar a un lenguaje oriental1. Por tanto, él apeló al siríaco en donde los versos consisten de pies (medidas) de dos sílabas, una corta y una larga, sucediéndose una a la otra en alternación. En terminología clásica se llamaría a estos trochees o iambos. Bickell trató de aplicar este principio al hebreo, pero no tuvo éxito en su esfuerzo. Gustavo Hoelscher adoptó este sistema pero insistió que siempre se debía acentuar la última (iámbica). Esto tuvo como resultado la aparición frécuente del siguiente sistema: x – x / x – x – (esto es, el dimetro acatalectico). Hoelscher consideraba a un par de estos diámetros como la forma característica de la poesía hebrea. Hoelscher también llamó la atención a la combinación de un dímetro acataléctico con un dimetro bracucataléctico (esto es, un dímetro en el cual el segundo miembro estaba incompleto), lo cual resultaba en este sistema:

x – x – / x – x –
x – x – / x –

Además del sistema” siriaco” de Bickell, existe aún otro, el cual es mucho más aceptable. De acuerdo con Julio Ley, (1875), se debe determinar el carácter del verso a través del número de sílabas acentuadas (tono), no siendo de importancia el número de sílabas sin acento que haya. Por tanto, el pie es la unidad métrica más pequeña, la cual exhibe por lo general un ritmo climáctico (anapaest), aunque al final del verso a menudo hay una sílaba extragrande. Ley hizo énfasis sobre la frecuente presencia de un “pentámentro elegíaco”, en donde la cesura aparece después del tercer acento, en esta forma:

xx – / xx – / xx – / / xx – / xx – esto es, 3●2.

Karl Budde estudió la estructura muy intensamente, y llegó a conocérsele como la medida Qinah (lamentación), aunque también se le encuentra en otros tipos de poesía.

Eduardo Sievers llevó a cabo una exploración más intensa de los resultados de la obra de Ley en su famoso *Metrical Studies* (1901). Sievers, por medio de esta investigación meticulosa, aparentemente pudo establecer los resultados de Ley como certeros y finales. Pero él también avanzó algo. Ley había pensado que no tenía importancia el número de sílabas sin acento. Sievers pensó que cada pie o medida tenía que consistir siempre de cuatro golpes. Así entonces, la medida xx – es en realidad equivalente a xx xx, esto es, un golpe acentuado es igual a dos golpes sin acento. Sin embargo, si entre dos golpes acentuados no existiera ningún golpe sin acento o solamente uno, Siever pensó que el número indispensable de golpes sin acento no presentes, debía contarse con el de los acentuados, de tal manera que cada medida siempre consistiría de cuatro golpes. Sin embargo, esto no siempre resulta así ya en la práctica.

Sievers afirmaba que había filas de 2, 3 y 4 pies (medidas poéticas) y que las líneas podían consistir de 2●2; 3●3; 4●4; 4●3 o 3●4; 3●2 o 2●3; y 2●2●2.

Pero ahora surge la pregunta, ¿aparecen en realidad estos metros en la poesía del Antiguo Testamento? Como contestación podríamos decir que no parece posible descubrir ningún sistema métrico consistente. Es cierto que ciertas formas aparecen, especialmente la del 3●2, pero parece que más bien su aparición es accidental. El poeta parece caer en dicha forma, pero pronto la abandona y la designación Qinah no es enteramente exacta. Aparecen varios

tipos, este hecho debe servir como advertencia. El texto hebreo *nunca debe enmendarse,* con el propósito solamente de encajarlo dentro de cierto sistema métrico. En otras palabras, *las consideraciones métricas no son suficientes para que sirvan como criterio para la critica textual.* Parece que es imposible hacer demasiado énfasis en este hecho. Los comentarios de Bermaido Duhm y otros, están contaminados con la incapacidad para observar este principio. Como conclusión, por tanto, podemos decir que no conocemos lo suficiente acerca de la poesía hebrea, como para descubrir en ella sistemas métricos definitivos, que si es cierto que el metro aparece aquí y allá, tales apariciones son un tanto accidentales o secundarias, y que de ninguna manera las consideraciones métricas pueden justificar la enmienda del texto. El verdadero estado del asunto es que los escritores poéticos del Antiguo Testamento bajo el peso de una fuerte emoción, se expresaron en forma rítmica, y así fue que algunas ocasiones produjeron esos fenómenos que más tarde pudieron clasificarse como formas del metro.

(4) Estructura Estrófica. En épocas recientes ha surgido una gran cantidad de discusión sobre el asunto de que si existen estrofas en la poesía hebrea. En el sentido estricto de la palabra, una estrofa necesita contener el mismo número y clase de dos o más versos que aparecen dos o más veces. Estrofas construidas de esa menera métrica, son sumamente raras, si en realidad aparecen del todo. Por otra parte, si vamos a considerar a una estrofa solamente como un arreglo de líneas, caracterizada por marcas externas, entonces sin duda que podremos encontrar muchas estrofas. Por ejemplo, a un refrán que se repite con frecuencia, se le considera como que da fin a una estrofa. Así sucede con la palabra Selah, por ejemplo en el Salmo 87. Por último, se ha llegado a pensar que el acróstico indica una estructura estrófica, como en el salmo 119. Sin duda que sí parece que existe estructura estrófica en la poesía hebrea, pero los principios sobre los cuales está constituida tal estructura, no parecen tener uniformidad.

NOTA DEL CAPITULO DIECIOCHO

1. Al escribir esta sección me he dejado guiar en gran parte, por la excelente discusión de Eissfeldt *(Einleitung,* ps. 65-69).

CAPITULO DIECINUEVE

LOS SALMOS

Nombre

El nombre Hebreo de la colección completa de los Salmos era: "el libro de alabanzas" *(sefer tehillim),* o simplemente "alabanzas" *(tehillim).* Esto corresponde con la designación en el Nuevo Testamento como "libro de Salmos" *(biblos psalmon,* Lucas 20:42; Hechos 1:20). En los manuscritos griegos, el libro es conocido como *Psalmoi,* aunque en algunos aparece como *Psalterion* (una colección de cantos). La Vulgata sigue a la Septuaginta, *Liber Psalmorum,* y de aquí se deriva el término en español.

Autor

La declaración del Beraitha *(Baba Bathra,* 14b) es como sigue: "David escribió el libro de los Salmos *[sefer tehillim]* con la ayuda de diez ancianos; con la ayuda de Adán, el primero, y Melchisedec, y Abraham, y Moisés, y Heman, y Jeduthun, y Asaph, y los tres hijos de Coré". Debemos de tratar de interpretar en primer lugar este pasaje, y discutir después su valor. Evidentemente debemos entender esta declaración no en el sentido de que David compuso los Salmos con la ayuda de (aunque la frase '*al yedhe* significa "sobre las manos de") los ancianos, sino que más bien David coleccionó los Salmos que ya habían sido compuestos por los ancianos. De acuerdo con esta opinión por tanto, no se compusieron Salmos después de la época de David. Todos los Salmos fueron escritos ya sea por los diez ancianos o por el mismo David.

Al examinar la lista de los diez ancianos, notamos que aún cuando siete de ellos se mencionan en los títulos de los Salmos, a tres de ellos, Adán, Melchisedec y Abraham, no se les menciona; y los otros dos, Ethán Ezrahita

(Sal. 89) y Salomón (Sal. 72), a los que se les menciona en los títulos, no aparecen en la lista talmúdica para nada. Evidentemente, a Ethán se le consideraba como Abraham, y los Salmos Salomónicos fueron compuestos *para* Salomón y no por él. En *Sanedrín* 38b a Adán se le llama el autor del Salmo 139, y probablemente Melchisedec fue el autor del Salmo 110.

Sin embargo, es necesario rechazar este punto de vista ya que carece de todo fundamento histórico. Está correcto en el sentido que da prominencia a David, pero fuera de eso tenemos que considerarlo como confuso.

No puede haber duda que los Salmos fueron compuestos después de la época de David, y algunos Salmos lo fueron aún en la época del exilio. Además, el título y contenido del Salmo 139, demuestra que no pudo haber sido la obra del primer hombre. En el Nuevo Testamento varios Salmos se atribuyen claramente a David como su autor. Así por ejemplo, Hechos 4:25 atribuye el Salmo 2 a David; Hechos 2:25-28 y 13:36 le atribuyen también a él el Salmo 16; Romanos 4:6-8, Salmo 32; Hechos 1:16-20a y Romanos 11:9 y siguientes, Salmo 69; Hechos 1:20b, Salmo 109; Mat. 22:42 y siguientes, Marcos 12:36 y siguientes, Lucas 20:42-44, y Hechos 2:34, Salmo 110; Heb. 4:7, Salmo 95. El testimonio del Nuevo Testamento atribuye la paternidad literaria de algunos de los Salmos a David. Por tanto, David compuso algunos de los Salmos. De esto no puede haber la menor duda.

La tradición sobre la paternidad literaria davídica a la cual se le da infalible expresión en el Nuevo Testamento, aparece también en

Eclesiástico 47:8. "En cada una de sus obras, dio gracias al Santo, al Altísimo con palabras de gloria; con todo su corazón entonó alabanzas, y amó a Aquel que le crió". En ciertos pasajes del Antiguo

Testamento, (lº Crón. 6:31; 16:7; 25:1 Esdras 3:10; Nehe. 12:24,36, 45, 46; Amós 6:5) se representa a David como arreglando el canto litúrgico del santuario.

Además, muchos de los Salmos se le atribuyen a David por medio de sus títulos. En los títulos hebreos, se le atribuyen a David como unos setenta y tres Salmos, y en la Septuaginto como ochenta y cuatro, y en la Vulgata ochenta y cinco. En los títulos hebreos aparece la frase *ledhavidh,* y esta frase, aun cuando no necesariamente se refiere a la paternidad literaria, generalmente se considera como que a eso se refiere. El contenido de algunos de los títulos, por ejemplo, 3, 7, 18, 30, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142, se refieren a algún acontecimiento en la vida de David, y en este caso, la frase *ledhavidh* claramente tiene el propósito de indicar la paternidad literaria de David. Si esto

es así, parecería que así tiene también que ser en las otras ocasiones que aparece la frase. Por tanto los títulos, no atribuyen a David, la paternidad literaria de muchos de los salmos. Habremos de discutir el valor de este testimonio más tarde. También existen otras consideraciones que deben tomarse en cuenta al tratar de valorizar la tradición de que David compuso muchos de los Salmos.

(1) David fue un experto músico. Esto puede verse en el hecho de que pudo tocar ante Saúl. Además, el profeta Amós se refiere a esta habilidad de David (Amós 6:5). En el viejo Israel, David tenía la reputación de tocar bien. Aparentemente David poseía el conocimiento musical necesario para la composición de los Salmos.

(2) David también fue un verdadero poeta. Tenemos en existencia uno de sus poemas, y muchos de los que no reconocen la paternidad literaria de David para muchos de los Salmos, sin embargo reconocen la integridad de este poema. Es el lamento sobre Saúl y Jonatan (2º Sam. 1:19-27). Estas palabras fueron pronunciadas después que se recibió noticia de la muerte del enemigo de David. Sería bueno recordar la situación. Durante su vida, Saúl había tratado de quitarle la vida a David en una forma injusta y celosa. Ahora que Saúl está muerto, David tiene la oportunidad de expresar sus pensamientos con absoluta libertad; y encontramos que David exhibe aquí la grandeza de su corazón. No pronuncia ni una sola palabra de crítica contra Saúl. David no menciona ni una palabra sobre aquellas características desafortunadas de Saúl que muy bien podrían haber despertado declaraciones vengativas de parte de una persona de menor estatura. Si nos preguntamos a que se debe que no se menciona la religión en este poema, la respuesta la encontraremos probablemente en el hecho que mencionar la religión sería el llamar la atención a los defectos de Saúl. Es mejor pasar esto por alto. David dice lo que con toda verdad puede decir, solamente eso y nada más. No puede leer uno estas palabras sin admirar el carácter magnánimo y el gran corazón de David. Un simple caudillo y rudo caudillo guerrero no habría hablado así. N o fue una alma pequeña la que compuso este lamento. Más bien, estamos cara a cara con un hombre grande en espíritu. Si David pudo componer este poema extraordinario - y sin duda que es extraordinario - ¿por qué no pudo él también componer algunos de los Salmos? Indudablemente que nos da muestras de ser capaz de serlo.

(3) David era un hombre de profundo sentimiento y rica imaginación. El lamento sobre Saúl y Jonatan al cual apenas nos hemos referido, nos demuestra que era un verdadero poeta. Su imaginación se expresa a sí mismo en figuras

que sin duda son ricas. En una ocasión, David pecó profundamente, pero no pecó con impunidad. Se lamentó sobre el pecado que había cometido. Su intenso amor por sus hijos también demuestra su grandeza por tanto, tenemos que rechazar la idea de que David era un hombre de una naturaleza primitiva.

(4) David fue un verdadero adorador de Jehová y un hombre con auténtico sentimiento religioso. Los Salmos no pudieron haber sido escritos por alguien que no amara a Dios. A través de su vida, a pesar de la realidad del pecado, David nunca perdió su fe en el Señor.

(5) David fue un hombre de ricas y variadas experiencias. El autor de los Salmos debe haber sido así. Al leer la vida de David, podemos pensar en él como un pastorcillo, un guerrero, un líder, un rey, un administrador, músico, escritor, poeta, hombre religioso, padre, pecador. Sólo una persona con tales antecedentes podía haber tenido la experiencia indispensable para componer algunos de los Salmos.

(6) Debe observarse que la Biblia representa a David como poseído por el espíritu de Dios (12 Sam. 16:13).

La tradición de la paternidad literaria de David, podríamos nosotros concluir, está fundada sobre un hecho. El testimonio del Nuevo Testamento establece este punto en forma abundante. Esto no significa que David haya compuesto cada Salmo del Salterio. El mismo Salterio no lo declara así. Sin embargo, sí significa que el libro de los Salmos es básicamente davídico, y que no existe fundamento suficiente para negar que aquellos Salmos que se dicen provengan de David, sean de hecho su propia composición.

El testimonio de los títulos

De acuerdo con los títulos que aparecen antes de los Salmos en la Biblia hebrea, se atribuyen a David setenta y tres Salmos. Doce (esto es, 50, 73-83) se la atribuyen a Asaph (compárese 1Q Crón. 15:17; 16:5). A los hijos de Coré (esto es, sus descendientes) (Núm. 16; 26:11; 1 Crón. 9:19) se les menciona como los autores de diez Salmos (42, 44-49, 84, 87, 88). Dos Salmos se le atribuyen a Salomón (72, 127). Un Salmo se le atribuye a Hemán el ezraíta (88), Etán el ezraíta (89) y Moisés (90).

En su mayor parte, la crítica moderna rechaza los títulos por no ser de ningún valor práctico. Se cree más bien que los títulos se agregaron mucho tiempo después, y que los títulos que se refieren a algún acontecimiento en la

vida de David, fueron tomados simplemente de los libros de Samuel. Además, la filosofía básica del desarrollo de la religión de Israel que mantiene gran parte de la discusión moderna sobre el Salterio, necesariamente impide que se le atribuya mucho valor al testimonio de los títulos. Así por ejemplo, Pfeiffer piensa que "la verdadera pregunta con respecto al Salterio no es si contiene o no salmos macabeos del segundo siglo, sino más bien si alguno de los salmos son preexílicos" (IOT, p. 629). El piensa que el Salterio representa por lo general, la situación religiosa del judaísmo postexílico. Por tanto, por lo que toca a los títulos, los nombres que en ellos se mencionan, con la excepción de Hemán y Etán no son de ninguna importancia.

Con esta negación del valor del testimonio de los títulos, este autor no puede estar de acuerdo. Por ejemplo, seguramente que no es correcto el derivar el Abimelec del Sal. 34: 1 del Aquis de 1 Q Sam. 21:11 y siguientes. También, como Moeller lo ha indicado ya, el Salmo 60:1, contiene detalles que no se encuentran en Samuel, y es difícil determinar cuál es la referencia histórica del Salmo 7:1. Es cierto que en los 11 títulos restantes, existe una similitud entre el título y la narración en Samuel. Los títulos ayudan para la comprensión del Salmo, y no existe razón objetiva para negar su valor como testimonio. Si los Salmos hubieran sido compuestos en una fecha mucho muy posterior, sería difícil entender con que propósito se hubieran añadido los títulos. Esto es especialmente así debido a que a menudo en el mismo Salmo existe muy poco que lo llevara a uno a pensar sobre la situación que se expresa en el título. Por ejemplo, ¿Por qué pensaría uno que David cantó el Salmo 7 con respecto a Cus hijo de Benjamín, a juzgar solamente por el contenido del salmo solamente? ¿Por qué estaría uno justificado en juzgar que el Salmo 18 se cantó en la dedicación de la casa de David? ¿Acaso estas consideraciones no nos indican el hecho que los títulos fueron añadidos en época temprana por aquellos que conocieron las circunstancias reales debido a los cuales se originó el salmo? Si los títulos solamente fueron fabricados por la sola imaginación de editores "píos" y "devotos" de una era postexílica, ¿a qué se debe que estos editores no hayan formulado títulos para todos los salmos? El hecho que existan Salmos huérfanos (esto es, sin títulos), es en sí mismo una evidencia del valor y la antigüedad de los títulos. Además, cuando consideramos la manera en que se reproduce el Salmo 18 en 2º Samuel 22, es muy posible que los libros de Samuel dependan de los Salmos y sus títulos. Por tanto, a menos que el testimonio del título sea en realidad contrario al contenido del Salmo, al título se le puede considerar digno de confianza.

La negación de la paternidad literaria davídica

Si se niega la paternidad literaria davídica de los Salmos, ¿qué teorías alternativas se ofrecen? Estas teorías alternativas tienen algo en común, que consideran al Salterio como algo que resultó de las necesidades de la comunidad religiosa hebrea. De acuerdo con Eissfeldt, los israelitas obtuvieron sus cánticos de alabanza de los cananeos, que a la vez dependieron para ellos de Egipto, Babilonia y Asia Menor. Así entonces, los principios de la poesía de adoración de Israel tienen su origen en el principio del establecimiento de Israel en Canaán. Sin embargo, esto no significa, cree Eissfeldt, que los ejemplos individuales sean tan antiguos. Algunos Salmos son seguramente preexílicos y otros, especialmente los Salmos reales, son de origen temprano preexílico, pero la mayoría son de origen postexílico. La nación postexílica consideraba a David como el fundador de los arreglos para los cultos, y compositor de los cantos del Templo, y por esta razón los títulos que son sospechosos y no ofrecen ninguna garantía de credibilidad, se le atribuyeron también a él. Eissfeldt admite que a los sumo, uno o dos Salmos pueden provenir de David, pero los títulos no es lo que determina esto, y un examen más minucioso manifiesta que los Salmos presuponen una situación ética y religiosa mucho más desarrollada de lo que se puede admitir para la época de David.

Bernardo Duhm colocaba a la mayoría de los Salmos en la era postexílica y aún en los tiempos Macabeos. La opinión de que existen Salmos macabeos es muy antigua. Teodoro de Mopsuestia consideraba que había diecisiete salmos macabeos, y Calvino admite que existen algunos de esa época. Cornill afirma que el título del salmo 30 debe ser posterior a 165 A. C. ya que cree que se refiere al festival de Hanuchah. Pero aún si el título es posterior, no debemos deducir que el Salmo en sí mismo sea macabeo. Surgen a la mente dos psoibilidades. O este salmo se cantaba en el festival de Hanuchah, como lo declara *Sopherim* 18:2, y debido a esto se le agregaron al título de este Salmo Davídico las palabras “cantado en

la dedicación de la Casa”2, o de otra manera, David compuso este salmo para la dedicación de su propia casa, y debido a la fraseología del título se utilizó también para la rededicación del Templo por Judas Macabeo.

Cornill también señala los Salmos 44, 74, 79 y 83, como macabeos, ya que piensa que los sufrimientos que estos mencionan, tienen el carácter de

persecución religiosa soportada por inocentes mártires. Existen también otros pasajes que Cornill cree que se les podía considerar como macabeos, pero cuando menos estos cuatro son seguros. Cornill también cree que el considerar a la mayoría de los Salmos como macabeos, es "sumamente extravagante".

Afortunadamente, cada vez se rechaza más y más la opinión de que muchos Salmos son Macabeos. Esta es una teoría extravagante que junto con muchas otras teorías extravagantes obtuvo prominencia en relación con el punto de vista liberal del Antiguo Testamento. Por una parte, 1º Macabeos 7:17, al citar el Salmo 79 como Escritura, manifiesta claramente que el Salterio ya existía. Además, la evidencia interna a la cual se apela para la fecha macabea no viene al caso.

Al punto de vista de Eissfeldt que anteriormente se menciona, se le puede considerar como un justo representante de aquellas opiniones que niegan mucha credibilidad a los títulos. Al negar la paternidad literaria davídica del Salterio, se utilizan principalmente los siguientes argumentos (basados en Sellin):

(1) Los Salmos en los cuales se habla al rey directamente o hablan de él en tercera persona, no pueden ser de David, por ejemplo, el 20, 21, 61, 63, 72, 110.

(2) Algunos salmos implican que el Templo ya existía, por ejemplo, 5, 27, 28, 63, 68, 69, 101, 138.

(3) Algunos salmos, tales como el 139, exhiben arameísmos.

(4) La oposición religiosa de David, estaba combinada con algún conflicto político o privado. Por tanto, los Salmos que implican una oposición puramente religiosa hacia los impíos que están en el poder, no pueden ser de David, por ejemplo, 9, 12, 14,27,35,38, 101, etc.

Como contestación a estas objeciones, es necesario tomar en consideración lo siguiente:

(1) De los Salmos que se mencionan en el (1) anteriormente, el salmo 72 se le atribuye a Salomón y por tanto no viene al caso en la discusión. Sin embargo, el hecho que David hable de sí mismo en la tercera persona como rey, (por ejemplo, Sal. 21:7), por ningún motivo excluye la paternidad literaria davídica. Al hablar de su capacidad oficial, David usa la tercera persona, un método que es mucho más efectivo que si se utiliza el pronombre de la primera persona. Tampoco el uso de la segunda persona necesariamente excluye la paternidad literaria davídica. Indudablemente que no se encontró ninguna objeción al uso personal en esa manera en tiempos antiguos, ya que Hechos 2:34 claramente atribuye el Salmo 110 a David.

(2) Es cierto, por supuesto, que si un Salmo contenía una referencia al

Templo, sería dificil creer que David lo hubiera escrito, ya que el Templo se construyó después de la muerte de David. Por tanto la pregunta es si es cierto que los Salmos cuyos títulos los atribuyen a David, contienen referencias al Templo. Es necesario que se observe, que al Tabernáculo se le llama el lugar santo *(codhes,* por ejemplo en Exodó 28:43; 29:30) y la casa de Jehová (J*os.* 6:24); y al Tabernáculo en Silo se le llama la casa de Dios Que. 18:31), la casa de Jehová (lº Sam. 1:7), y el templo *(hechal,* "palacio", l° Sam. 1:9; 3:3). Al usar estas designaciones en los Salmos, por tanto, es casi seguro que David se estaba refiriendo al Tabernáculo (compárese también 2° Samuel 12; 20). Con respecto a esto, podemos observar que el lugar de la adoración al cual en el Salmo 27:4 se le llama "la casa de Jehová *(beth yehowah)* y "templo" *(hechal)* en el v. 5 recibe la designación de "pabellón" *(sukkah)* y "tienda", descripciones que nunca se aplicaron al Templo de Salomón.

(3) La presencia de arameísmos en una composición, no es en sí una indicación de la fecha. David había conquistado a tribus que hablaban el arameo. La presencia de un elemento arameo en los textos recientemente descubiertos del Ras esh-Shamra pueden mostrar que los arameísmos eran evidencia de una fecha tanto temprana como tardía.

(4) La sugestión de que los salmos que implican una oposición puramente religiosa al partido en el poder no pudieron haber sido escritos por David, está basada en una mala interpretación de la situación. La pregunta surge, ¿Quienes son los enemigos que se mencionan en los Salmos? En época reciente, Sigmund Mowinckel ha declarado que estos enemigos eran magos, obradores de magia que habían traído la enfermedad y la calamidad y la nación. Pero los mismos Salmos atribuyen esta calamidad a Jehová o al pecado del individuo mismo. Por tanto, básicamente, se debe considerar a los enemigos y a las calamidades como reales y verdaderas. Queda en claro que David tenía tan reales enemigos por pasajes tales como 1° Sam. 18:27 y 2° Sam. 15:18, 20, 22, y es cierto que se presentaban en esta enemistad factores políticos y privados. Pero también esto es cierto de la enemistad que se describe en los Salmos. Hans Moeller indica cuán difícil es explicar esta enemistad si es que en realidad David no es el autor de estos Salmos. En primer lugar, la queja "Yo" (por ejemplo, "Oye, oh Jehová, mi voz con que a ti clamo", Sal. 27:7a), los eruditos consideraron que estos se refería a la congregación de la época macabea, debido a que durante ese tiempo toda la congregación sufrió la opresión, y solamente durante este tiempo parece que existieron Salmos políticos y religiosos. Sin embargo, más y más, y por supuesto con justa razón, se olvidó la oposición de una naturaleza

suficientemente buena como para justificar las quejas de los antecedentes macabeos, y los enemigos y las quejas de los Salmos se tomaron en un sentido típico o simbólico. Una de las contribuciones de Mowinckel fue el rechazo de esta opinión, y la identificación de los enemigos como operadores de magia; pero, como se ha indicado anteriormente, este punto de vista también esta' lleno de dificultades. Por otra parte, cuando se asume la paternidad literaria davídica los salmos en cuestión adquieren buen sentido.

A la luz de las consideraciones anteriores, por tanto, nos vemos obligados a rechazar la opinión de que el contenido de los Salmos está a menudo en conflicto con sus títulos, y creemos que los títulos son indicaciones dignas de confianza por lo que toca a la paternidad literaria de los Salmos.[3]

La paternidad literaria de los Salmos no-davídicos

No existe ninguna razón válida para negar la credibilidad de los títulos que indican que los autores de los Salmos fueron otras personas aparte de David. Sin embargo, ¿qué podríamos decir acerca de los llamados salmos "huérfanos" los cuales no poseen título? Mowinckle ha designado a los salmos 47 (atribuido del 98), como salmos que se usaban en el culto durante un festival anual de la ascensión al trono. Pero no se menciona en el Antiguo Testamento ningún festival de tal naturaleza. Indudablemente que se utilizaron Salmos cuando el arca entró en el santuario por primera vez. Tales ocasiones serían la introducción del arca en la ciudad por David (2° Sam. 6 y 1º Crón. 13:15 y siguientes), o la dedicación del templo por Salomón (1º Reyes 8; 2º Crón. 5-7). Por medio de los libros de Crónicas, aprendemos que se cantaban los Salmos en estas ocasiones (véase 1° Crón. 16:22-33 y 2° Crón. 6:41, 42), y es interesante notar que entre estos se encuentran los Salmos 96 y 132, este último considerado también por Mowinckel como un Salmo del culto. Por tanto, es muy probable que Mowinckel haya tenido razón al suponer el propósito de estos salmos, y si es así, a éstos se les consideraba como provenientes de la época de David o de Salomón.

Con respecto a los Salmos anónimos que aparecen en el ciclo davídico, tales como el 10, 33, 66, 67, 71, es muy probable que también esos sean de paternidad literaria davídica. Así por ejemplo, por Hechos 4:22 y siguientes, aprendemos que el salmo 2 es de David. Por medio de la evidencia interna aprendemos que el Salmo 137 pertenece a la época del exilio, y probablemente

también el Salmo 126. Sin embargo, es muy difícil, si no imposible, saber la fecha de un Salmo si este no tiene título, y no existe ninguna evidencia interna clara como la que encontramos en el salmo 137.

DIVISION y NÚMERO

En el texto hebreo, así como en la mayoría de las versiones antiguas, se divide al Salterio en cinco libros, cada uno de los cuales termina en una doxología; formando el último salmo una apropiada doxología final a todo el salterio, así en esta forma:

I. Salmos 1-41

II. Salmos 42-72

III. Salmos 73-89

IV. Salmos 90-106

V. Salmos 197-150

En el libro 1 el nombre divino Jahweh (Jehová) ocurre 273 veces, y Elohim (Dios) solamente 15 veces. En el libro II Elohim aparece 164 veces, y Jahweh sólo 30. En el libro III Jahweh aparece 44 veces y Elohim 43. En el Libro IV se usa solamente Jahweh (103 vece_s) y en el libro V Jahweh se usa 236 veces y Elohim 7. Obsérvese que el salmo 53 es esencialmente una repetición del salmo 14, pero utiliza Elohim en lugar de Jahweh.

La división del Salterio en 150 Salmos, no aparece en los manuscritos hebreos más antiguos, algunos de los cuales contienen más, otros menos que este número. De acuerdo con *Berachoth* 9b, los Salmos 1 y 2 se contaban como uno. Y Jerusalén Talmud *(Shabbath* 16) habla del número de salmos como 147, correspondiendo al número de años que Jacob vivío[4].

La Septuaginta unifica a los Salmos 9 y 10 y también a los 114 y 115 en un Salmo cada uno, pero por otra parte divide a los Salmos 116 y 147 en dos salmos cada uno. Además, agrega un salmo extra el cual, de acuerdo con el título, de dice que "no tiene número" ***(exothen tou arithmou).*** Así entonces, la Septuaginta tiene 151 salmos. Este Salmo extra sin embargo, es apócrifo.

Los Salmos no están arreglados en orden cronológico, pero los relacionados los unos con los otros, sí aparecen juntos. Así por ejemplo, 3-4, 9-10, Y 42-43 están relacionados; también grupos más grandes como 95-100 y 146-150 pertenecen juntos, y también, por razón de su acróstico alfabético el 111 y el 112. También, los grupos están algunas veces arreglados de acuerdo con su

autor, como el 42, 44-49 (hijos de Coré) y 73-83 (Asaph). Los Salmos que llevan inscripciones descriptivas similares están colocados juntos, como es el caso con el 50-60 (Michtam) y 120-134 (Cánticos graduales).

Al final del salmo 72 aparece la declaración, “Acábanse las oraciones de David, hijo de Isaí”. Estas palabras aparecen al final de un salmo Salomónico, y podemos observar que aún más allá de este lugar aparecen salmos davídicos. Evidentemente esta declaración trata de hacernos entender no que ya no hay más salmos Davídicos en el Salterio, pero que más bien hemos llegado al final de una sección que era predominantemente davídica. Así entonces, separa esta obra de David de los Salmos de Asaph (73-83).

Una declaración similar aparece también en Job 31:40, “Acábanse las palabras de Job”. Pero las palabras de Job aparecen más tarde. La declaración indica que se ha alcanzado cierto punto en el libro, y distingue lo que precede (las discusiones de Job con sus tres amigos) de lo que sigue (la sección en la cual aparece Elihu).

LA COLECCION DEL SALTERIO

Es difícil el determinar como tomó forma el presente Salterio, pero podemos decir que existieron colecciones antiguas de Salmos. Además, parece haber poca duda que la presente división quíntuple sea anterior a la época de la Septuaginta.

Es muy probable que David mismo haya iniciado una colección y arreglo formal de los Salmos. El instituyó el uso litúrgico de algunos Salmos cuando menos (por ejemplo, 10 Cron. 16:4 y siguientes) y también instituyó el servicio de canto en el santuario (l° Crón. 6:31; compárese también 2° Crón. 7:6; 23:18; 29:30; Esdras 3:10 y siguientes; Nehe. 12:24, 27 y siguientes). Pero es imposible determinar hasta dónde coleccionó y arregló David sus Salmos. No tenemos evidencia tampoco de que David haya usado todos sus Salmos en el santuario.

Es posible que Ezequías haya sido quien arregló los tres primeros libros del Salterio. Cuando menos en su época ya había colecciones de los Salmos de David y de Asaph (2° Crón. 29:30). Es imposible decir cómo o cuándo se coleccionó el Libro IV, pero probablemente Esdras fue el editor final de toda la colección.

LOS TITULOS DE LOS SALMOS

Existen treinta y cuatro Salmos en el texto hebreo que no tienen título, pero en la Septuaginta solamente dos no lo tienen (contándose la palabra Aleluya como título). La Vulgata imita a la Septuaginta en este sentido. También es claro que los traductores de la Septuaginta no siempre comprendieron el lenguaje de los títulos, un hecho que en sí es un argumento en favor de su gran antigüedad. Los títulos del texto hebreo, cuando se estudian con la ayuda de la crítica textual legítima, 5 deben ser considerados como dignos de confianza y de gran valor al determinar el Salmo que se está discutiendo. Muchos eruditos cristianos los han considerado como inspirados, pero ya sea que sean inspirados o no, constituyen una fuente antigua pero valiosa de información acerca del Salterio.

En la forma en que aparecen los títulos en la Septuaginta, no pueden ser originales. Existen algunos manuscritos que no los tienen, y algunos títulos (por ejemplo, aquellos del 51, 52, 54, 57, 63, 142) que evidentemente son en parte de un origen posterior. También podríamos decir que en los varios manuscritos de la Septuaginta existe una considerable divergencia.

En el texto siríaco existe una divergencia tanto del hebreo como del griego, lo cual expresa el punto de vista que tenía de los Salmos la Escuela de exégesis de Antioquia. Por tanto, evidentemente a las superscriciones no fueron consideradas como inspiradas por aquellos que produjeron la Septuaginta y las traducciones siríacas del Salterio.

Ya hemos considerado los títulos que indican paternidad literaria. También debe observarse que los títulos pueden indicar lo siguiente:

(1) *Tipo o característica poética.* A cincuenta y siete salmos se les designa como *mozmor,* que es un título común para salmos individuales. La raíz de la palabra significa “estirar” y se refiere así al hecho de estirar las cuerdas de un instrumento musical. Por tanto, es muy posible que debamos entender por esta designación un Salmo que se cantaba acompañado por un instrumento de cuerdas.

Shir, un canto, aparece treinta veces, doce de las cuales tiene alguna relación con *mizmor.* Mientras que *mizmor* se puede aplicar sólo a las Salmos que se usan en la adoración religiosa, a *shir* se le usa tanto en los cantos sagrados como en los seculares.

Misquil aparece en los títulos de trece salmos. La palabra tiene varias

acepciones; un salmo de meditación, un Salmo didáctico, un Salmo de habilidad. (¿Poética? ¿Musical?)

Michtam aparece en seis títulos, pero su significado de ninguna manera es claro. Ya que *kethem* significa oro, se ha creído generalmente que *michtam* significa un Salmo dorado. Mowinckel apela al vocablo asirío *ka-ta-mu* ('cubrir") y sugiere que el *michtam* sería un canto de cubrir o expiar por el pecado.

Sigaión se encuentra solamente una vez, en el Salmo 7, y no es claro su significado.

Tephillah aparece en cinco títulos. La palabra significa "oración".

Tehillah ('alabanza") aparece solamente una vez (Sal. 145), aún cuando a todo el Salterio se le llama "el Libro de las Alabanzas" *(Tehillim).* La misma palabra se usa en el contexto de varios Salmos.

(2) *Direcciones musicales o colocación.* La palabra *lamnatseach* aparece en los títulos de cincuenta y cinco salmos, y también en Rab. 3:19. La Vulgata la traduce *in finem* pero otras versiones la traducen como "al músico principal", o "para el músico principal".

En 10 Crón. 15:21, se utiliza la forma verbal con respecto al servicio musical en el santuario, y por tanto a menudo se supone que tiene alguna referencia al director o líder de la música. Pero las traducciones antiguas no lo comprendieron así. Algunos traductores enmendarían un poquito el texto de tal manera que leyera "rendición musical", pero también surgen algunas dificultades con esta opinión. Mowinckel ha sugerido que el término indica que el Salmo debe usarse para propiciar a Dios. Tal idea es interesante, pero dudosa. Parece que lo mejor es admitir que no conocemos en realidad el significado de ese término.

Selah no aparece en los títulos, sino más bien al final de una sección (por ejemplo, Sal. 46:7). Aparece setenta y una veces en treinta y nueve distintos salmos. El significado es desconocido. Algunos piensan que significa "levantando" de las voces; otros, que la música debía aumentar su volumen. Pero si es un término musical, ¿por qué se utiliza en tan corto número de Salmos? La Septuaginta lo traduce *diapsalmon,* lo cual demuestra que los traductores no conocían su significado.

Neginoth, se encuentra en seis títulos, siempre se halla combinado con *lamnatseach.* El término significa "instrumentos de cuerdas", y es en realidad sorprendente su uso frecuente. Cuatro de los títulos en los cuales aparece llevan también el término *mizmor.*

'Al hashsheminith, en los Salmos 6 y 12, generalmente se le considera como que significa "en la octava". FAP, sin embargo, ha demostrado en forma has bien convincente que ese no es su significado. En realidad se desconoce su significado.

'Al 'alamoth, aparece en el Salmo 46, probablemente también se encontraba en el título del Salmo 49, pero ahora aparece como la última palabra del Salmo 48. En 1° Crón. 15:20 se le utiliza con relación a los instrumentos de cuerdas, pero se desconoce su verdadero significado.

Gittith aparece en tres títulos. Puede relacionarse con la palabra *gath* ("lagar"). Si así es, se le podría llamar una tonada o melodía de vendimia. Sin embargo, esto es dudoso.

Nehiloth que se encuentra en el Salmo 5, una versión lo traduce como "con instrumentos de viento". F AB sugiere que se puede referir a una flauta de carrizo (l° Sam. 10:5; l° Reyes 1:40; Isa. 30:29). *Machalath,* "enfermedad, dolor", probablemente indica que el Salmo debe cantarse con una melodía dolorosa. En el título del Salmo 88 aparece como *machalath leannoth.*

(3) *Melodías. Al-tashcheht* ("no destruyásis") se encuentra en cuastro títulos. F AB sugiere que la referencia es al "canto de la vendimia" que se cita en Isaías 65:8 ("no lo desperdiciéis"), y que estos Salmos debían cantarse con la tonada de este canto el cual era muy conocido, de tal manera que se le podía reconocer únicamente por sus primeras palabras. Sin embargo, por ningún motivo está en claro que las palabras de Isa. 65:8 sean las de un cántico. Es más seguro que no lo sean. Tenemos que admitir que no comprendemos le fuerza precisa de esta frase.

Ayyeleth hashachar, en el título del Salmo 22 significa "lo postrero de la mañana".

Shoshanim, en los títulos de los sarnas 45 y 69, significa "anémona" (una flor así llamada).

Shushan 'Eduth ("una anémona es [mi] testimonio") aparece en los títulos de los salmos 60 y 80. (Compárese también el salmo 45, "un canto de amores").

Jonath elem rechokim en el salmo 56, probablemente signifique "la paloma de los terebintos lejanos" *(elyem.).* Joaquín Begrich enmenda esta título de tal manera que se lee "de acuerdo con grecia *Uavanith)* de las islas lejanas" y apela a Isa 56:19. Pero esto es sólo una conjetura.

Al muth labben aparece en el título del Salmo 9.

(4) *Cánticos graduales* (Ma'aloth). Se ha sugerido que estos (Salmos 120-134) se cantaban conforme los peregrinos viajaban a Jerusalén a celebrar las

tres festividades anuales. Puede ser que este haya sido el caso (compárese Sal. 122:103), pero no se sabe con certeza.

Propósito

De acuerdo con Cornill, el Salterio en su forma presente constituye "el libro de himnos, oraciones e instrucción religiosa de la comunidad del Segundo Templo" *(Introduction,* ET, p. 399). Esta opinión está basada en la suposición de que el Salterio representa el sentimiento devoto del antiguo Israel como protesta al creciente judaísmo de Esdras y los fariseos. Pero esta opinión carece de fundamento.

Además, estamos equivocados cuando consideramos que todo el Salterio estaba designado para su uso en el Templo. No se puede negar que a algunos Salmos se les daba ese uso, pero es interesante notar que muchos de ellos carecen de direcciones litúrgicas. El Salterio más bien, es primordialmente un manual, un guía y modelo para las necesidades devocionales del creyente individual. Es un libro de oración y alabanza, sobre el que cada creyente debía meditar, para que pudiera aprender a alabar a Dios y orar a El. Como Calvino ha declarado, es "Una Antomía de todas las partes del Alma', porque no existe una emoción *[affectum]* de la cual alguien pudiera estar consciente *[reperiet]* que no se represente aquí como en un espejo. O más bien, el Espíritu Santo ha bosquejado aquí la vida *[repraesentavit]* con todos sus dolores, tristezas, dudas, temores, esperanzas, cuidados, perplejidades, en una palabra, todas las emociones que distraen *[turbulentos motus]* con las cuales las mentes de los hombres acostumbran estar agitadas".

Los Salmos en los cuales se utiliza el pronombre de la primera persona, están designados a expresar primordialmente la experiencia de un individuo. Este hecho se está reconociendo cada día más y más (por ejemplo, por Mowinckel, Balla, y otros). Por supuesto esto no impide el uso de estos Salmos en la adoración divina, pero tal uso es secundario. Aún cundo los cristianos hoy en día deben cantar los salmos en la adoración en la iglesia, cometen grave error al de salmos en la adoración en la iglesia, cometen grave error al descuidar el Salterio en sus meditaciones personales.

NOTAS DEL CAPITULO DIECINUEVE

1. Es posible que en algunos casos el título signifique solamente "perteneciente a David", e indique en esta forma que el Salmo posee un carácter davídico, o que es como un Salmo de David. Me es imposible encontrar evidencia alguna en favor del punto de vista de, en relación a esto, se podría utilizar la palabra David para indicar una colección de Salmos.

2. Si este fuera el caso, el título original sería "un Salmo de David". Al defender la integridad esencial de los títulos, no deseo sugerir que tal como los encontramos están por encima de cualquier crítica o investigación. Pero una crítica cuidadosa y reverente, cuando menos así me parece a mí, se verá imposibilitada para descartarlos por completo como testigos inútiles de la paternidad literaria. Para respaldar la opinión que aquí se expresa acerca del título del Salmo 30, no existe nada en el contenido del Salmo que lo haga más apropiado para el festival de Hanuchah que para la dedicación de la casa de David. Más bien, el carácter individual del Salmo lo hace más apropiado para esta última ocasión.

3. No es necesario de ninguna manera asumir que los versículos 18 y 19 los haya añadido un editor postexílico al Salmo 51. Más bien, estas palabras se deben tomar en un sentido figurado, esto es, haciendo bien a Sión, Dios edificará los muros de Jerusalén.

4. "Los 147 Salmos que están escritos en el Salterio *(tehillim)* corresponden a los años de nuestro padre Jacob. Cada una de las alabanzas que Israel dirigió a Jehová corresponden a los años de Jacob". Compárese también *Sopherim* 16:11 y en otras partes.

5. Así entonces, es obvio que no son originales los dos títulos del Salmo 88.

CAPITULO VEINTE

PROVERBIOS

Nombre

En la Biblia hebrea, el título es “Los proverbios *[mis he le*] de Salomón, el hijo de David, rey de Israel” (1:1). La palabra *mashal* indica un dicho breve, expresivo que declara sabiduría. Estrictamente hablando, es una representación o comparación. Raven lo define bien al decir “una declaración sentenciosa, sintética o antitética de un principio que cubre muchos casos” (Introduction, p. 267). La palabra tiene una fuerza más amplia que el término en español “proverbio”. No se limita a una “máxima” sino más bien está relacionado a un dicho. La Septuaginta tiene el título *paromiae Salomontos* (“proverbios” o “parábolas” de Salomón), y la Vulgata, *Liber Proverbiorum* (el Libro de Proverbios).

Autor

El mismo libro de Proverbios no exhibe falta de alguna clase de indicación acerca de su paternidad literaria, ya que se menciona la paternidad de cuando menos seis partes. Aparte del título general, en el 1:1, encontramos: “Los Proverbios de Salomón” (10:1), “Las palabras de los sabios” (22:17), “también estas cosas pertenecen a los sabios” (24:23), “también estos son proverbios de Salomón, los cuales copiaron los varones de Ezechías, Rey de Judá” *(he'-ti-qu)* (25:1), “palabras de Agur, hijo de Jaché: la profecía que dijo el varón a Ithiel, a Ithiel y a Vca!” (30:1), “palabras del rey Lemuel, la profecía con que le enseñó su madre” (31:1).

A través de una investigación de estas indicaciones, se podrá ver que el libro no declara ser en su totalidad la obra de Salomón. Por otra parte, no existe

razón alguna para dudar sobre la integridad de estos títulos y el no suponer que la mayor parte del libro sea en realidad de Salomón. De acuerdo con l° Reyes 4:32, “propuso 3,000 parábolas; y sus versos fueron 1,005”. Evidentemente entonces, Salomón pronunció muchos proverbios más que aquellos que registran las Escrituras. Pero el mismo Salomón probablemente escribió cuando menos una sección del presente libro. En Prov. 22:21, 22, existe un pasaje que parece ser de particular importancia con relación a esto. En el v. 20 el 'escritor pregunta, “¿No te he escrito tres veces en consejos y ciencia?” *(halo 'chathavti lecha shalishim).* Es cierto que está en duda el verdadero significado de *shalishim,* pero esto 'no afecta el punto principal. En este lugar, el escritor, quien acaba de citar algunos dichos pronunciados por los hombres sabios,[1] declara que él ha escrito. El singular nos indica un individuo que ha escrito muchas cosas. Además, la persona a quien el escritor se refiere es también un individuo (“te he escrito), y este singular está de acuerdo con el “hijo mío” de las porciones Salomónicas. Es muy posible, entonces, que Salomón mismo haya escrito los capítulos 10-24.

Durante el reinado de Ezequías, sus escribas editaron esta sección y le agregaron los capítulos 1-9, que eran salomónicos. Esta actividad de los hombres de Ezequías causó tal impresión en la tradición judía que leemos en el *Baba Bathra* 15a, “Ezequías” y su compañía escribieron los Proverbios”. Sin embargo, ellos probablemente consideraron a estos hombres únicamente como editores, quienes también habían agregado 25-29, y tal punto de vista es probablemente correcto. Es casi - seguro también, que más tarde se agregaron los últimos dos capítulos, lo cual hizo un editor final del libro. Quiénes fueron los autores, esto es, Agur y Lemuel, no lo sabemos.

Aquellas secciones del libro que se atribuyen a los sabios, representan evidentemente sabiduría inspirada que anteriormente ya había sido declarada en Israel por hombres devotos. Como se ha indicado, anteriormente, estos hombres fueron quizá predecesores de Salomón, y puede ser que este último haya escrito esta sección cuando se escribió primeramente. Por otra parte, debemos admitir que es imposible poner demasiada importancia en el 22:20 y que la persona que ahí habla pudo haber sido uno de los sabios. Si esto es así, entonces estas secciones, esto es, 22:17-24:34, fueron insertadas por los editores y se desconoce su fecha. De cualquier manera, es necesario considerarlas como proverbios inspirados.

Debemos observar que el punto de vista de los Padres de la Iglesia primitivos, esto es, que Salomón era el autor del libro entero, es incorrecta.

Ellos adoptaron este punto de vista debido a la vaguedad o ausencia de los títulos de los capítulos 30 y 31, en los manuscritos griegos y latinos.

En su mayoría los críticos modernos niegan la paternidad literaria salomónica al libro de Proverbios. De acuerdo con Eissfeldt, la última porción del libro es 1:1-9 al capítulo 18. Esta sección contiene grandes pasajes, tales como el capítulo 2, el cual es básicamente una oración. Además de esto, la forma en que se personifica a la sabiduría y a la perversidad, probablemente manifiestan la influencia griega. Es posible también que *'etun* (7:16), sea una forma hebrea del griego *othone* ("tapicería"). Por tanto, esta sección no puede ser más temprana que el siglo tercero o cuarto A. C., y ya que esta es la sección más reciente, el libro en su forma actual no se pudo haber originado antes del siglo cuarto A. C.

Es necesario hacer varias declaraciones acerca de esta opinión. La personificación de la prudencia y de la perversidad, no necesariamente indica una influencia filosófica griega. También los hebreos poseían un sentido filosófico, aunque más bien estaba dirigido hacia los asuntos prácticos de la vida diaria. Es muy probable que en el Libro de Proverbios estemos presenciando una filosofía en desarrollo. Pero la forma de expresión es puramente semítica. Por tanto, la dimensión de un pasaje, por ejemplo el capítulo 2, no se debe explicar como debida a la influencia griega, sino al asunto en cuestión. Por lo que toca a la palabra *'etun,* es incierta su etimología; es interesante el observar que Salomón habla de un *'etun* egipcio. Es posible que esta palabra haya sido propiedad común de varios idiomas.

Por lo que respecta al 10:1-22:16, Eissfeldt considera que la presencia de palabras arameas (Por ejemplo, *hesedh,* "afrenta", 14:34; *nahath,* "ir hacia abajo", 17:10; *racac,* "quebrar", 18:24; *gibbel, "recibir",* 19:20), impide asignar una fecha pre exílica para la recopilación de esta sección. Sin embargo, puede que en esta sección existan proverbios que sean sumamente antiguos. Pero siempre debemos hacer énfasis en el hecho de que la presencia de arameísmos en el Antiguo Testamento, no es indicación alguna de la fecha del documento en cuestión. Así por ejemplo *nahath* aparece en el texto del *Ras esh-Shamra* (Cordon [8:31, "tu cayado está cayendo"]). *Racac* aparece en Isaías 8:9 y Salmos 2:9, así como en Job. 34:24, todas ellas preexílicas. *Qibbel* aparece con una fuerza diferente en Ex. 26:5 y 36:12, la cual se asemeja a su significado en Acadio griego antiguo. Esta apelación lingüística por lo tanto, no respalda en realidad el argumento de Eissfeldt.

Se piensa que la tercera colección (22:17-24:22), cuando menos hasta

donde el 22:17-23:12 se refiere, está basada en la Sabiduría Egipcia de Amenémope. Eissfeldt cree que diez de los once proverbios de esta sección, han sido tomados literalmente, en parte, de Amenémope. Se cree que la colección egipcia es un modelo para toda la colección, en el sentido que tiene treinta capítulos (casas), y Eissfeldt afirma que debemos interpretar en 22:20 como expresión del propósito del escritor al presentar treinta proverbios.[2] El admite que sólo como una tercera parte de la sección corresponde a Amenémope, y que las otras dos terceras partes, son bien de origen israelita, u obtenidos de algún otro lado (Por ejemplo, 23:13, 14, de la enseñanza de Achikar). Ya que esta muy en claro la imitación de un original egipcio, debemos asignar esta sección a la época preexílica.

Debemos hacer algunos comentarios como contestación a este punto de vista. Es obvio que existe una relación formal entre Proverbios 22:17-23:12 y La Sabiduría de Amenémope, pero que Proverbios esté basado en esta fuente egipcia, de ninguna manera estáclaro. Por una parte, aún cuando estos proverbios egipcios retrocedan a los principios del primer milenio A. C., el lenguaje en el cual fueron escritos parece manifestar que se escribieron algún tiempo después. Entonces, si a Proverbios 1:24 se le consideraba como Salomónico en la época de Ezequías (y pienso que podemos deducir legítimamente esta conclusión del 25:1, aún cuando el 25:1 reciba una fecha de un período considerablemente más tardío, lo cual parece ser injustificado), seguramente parece ser que Proverbios fue anterior a Amenémope.

Es necesario que observemos, además, que en Amenémope existe un politeísmo que hubiera sido sumamente repulsivo al estricto monoteísmo de Israel ¿Cómo es posible que el autor de Proverbios, quien sin duda era un hombre de elevado carácter, haya sentido atracción hacia tal fuente? y además, podemos observar de paso, ya que la Sabiduría de Amenémope es un documento de consejo para jóvenes que buscan servicio civil, y está más o menos relacionado en el pensamiento, ¿a qué se debe que el escritor de Proverbios haya compuesto simplemente sus proverbios en una forma tan poco sistemática? Si en realidad él sintió tanta atracción hacia Amenémope an primer lugar como para llegar a usado, ¿cómo explicar tal uso? También es verdaderamente difícil creer que el escritor hubiera tomado el 22:17-23:12 de Amenémope y después el 23:13,14 de una fuente babilónica, Achikar. ¿Cuál hubiera sido el objeto de esto?

Por tanto, es evidente, que si alguno tomó algo del otro, esto fue por parte de Amenémope. Esto queda respaldado también por el hecho de que el

contenido del 22:17-23:12 contiene una relación directa a otras partes de Proverbios. Compara 22:17 "Inclina tu oído", con e15:1 y el 7:1; 22:17, "palabras de los sabios", con el 1:6 y el 24:23; 22:17, "pon tu corazón", con el 2:1 y siguientes; 22:20, "consejos y ciencia", con el 8:6; 22:27, "quitar tu cama", con el 20:16; 23:4 "no trabajes por ser rico", con el 15:27; 23:4, "pon coto a tu prudencia", con el 3:5,7 y el 26:12; 23:5 "las riquezas hacerse han alas", con el 27:24; 23:6, "mal ojo", con el 28:22.

La frase "término antiguo" (22:28; 23:10), que no aparece en ningún otro lugar en Proverbios, es obvio que se deriva de Deuteronomio 19:14 y 27:17, y parece ser que Amenémope lo entendió mal habiendo leído aparentemente' *almana* ("huérfano"), en lugar de '*olam.*

Debemos asimismo observar, que la interpretación de Eissfeldt sobre el 22:20 es dudosa. En primer lugar, por ningún motivo ha quedado en claro que haya treinta proverbios en el 22:17-23:12; yo más bien me inclino a pensar que no existen sino veintisiete. Aparentemente, Amenémope leyó la palabra *shilshom* ("ayudante") como *sheloshim* ("treinta"). Por tanto, el mal entendimiento estuvo de parte del egipcio. Ya que hay aproximadamente treinta proverbios en esta sección, Amenémope compuso su obra en treinta partes. Parece estar más de acuerdo con la evidencia el considerar a Amenémope como dependiente de Proverbios antes que lo contrario.

Eissfeldt admite que la colección, 25-29, puede que sea tan antigua como el título lo indica. A Agur (30:1), se le identifica como un miembro de la tribu árabe Massa (Génesis 25:14), a la cual se dice que también Lemuel (31:1) pertenece. Es imposible para nosotros decir qué tan antiguas son estas secciones.

Se dice que el verdadero papel que Salomón desempeñó en todo esto es muy insignificante. Se afirma que la tradición de la paternidad literararia salomónica no es una guía digna de confianza, sino que está solamente basada en una declaración de l° Reyes 4:32. Esta declaración de Eissfeldt puede considerársela como una representación exacta de la crítica moderna. Como hemos tratado de indicar, no creemos que esta sea una posición justificada.

POSICION EN EL CANON

De acuerdo con una declaración en el Talmud *(Shabbath,* 30b), existía cierta duda entre los rabinos acerca de la canonicidad de Proverbios. La

declaración dice: "y también trataron de esconder [lgnwz] el Libro de Proverbios, porque sus palabras se contradecían unas a otras. ¿Y por qué razón no se escondió?". Enseguida viene la declaración que Eclesiastés también se examinó y se encontró satisfactorio. La supuestas contradicciones en Proverbios fueron las declaraciones "nunca respondas al necio en conformidad a su necedad" (26:4) y "responde al necio según su necedad" (26:5). Luego la declaración continúa, "no existe ninguna dificultad; una se refiere a las cosas de la Ley y la otra a los asuntos seculares". Apenas es justificado que se preste seria atención a la objeción rabínica a la que se hace mención en este pasaje Talmúdico.

Evidentemente, el Nuevo Testamente utiliza el lenguaje del libro. Compárese Romanos 13:15 con Proverbios 1:16; Hebreos 12:5 con Proverbios 3:11; Santo 4:6 con Prov. 3:24; 1 Pedro 4:8 con Prov. 10:12; 1 Pedro 4:18 con Prov. 11:13; 1 Pedro 5:5 con Prov. 3:34; 2 Pedro 2:22 con Prov. 26:11.

En la Biblia hebrea, Proverbios está colocado entre los Salmos y Job, pero en la Septuaginta y en la Vulgata los Salmos están colocados entre Job y Proverbios.

ANALISIS

I. *Proverbios* 1:1-9:18. *La alabanza de la sabiduría.*

El contenido de esta sección es como sigue: Introducción a la Sección, indicando su propósito, esto es, el impartir sabiduría y conocimiento verdaderos o divinos, vs. 1-6. Nueva declaración del tema de toda la sección (v.7), sin duda que es del libro entero, y advertencias acerca de pecados de violencia, 1:7-19; la sabiduría personificada: clama en contra de sus enemigos, 1:20-33; se insiste en que se inculque la sabiduría y el entendimiento, 2:1-22; se presentan las bendiciones que la verdadera sabiduría trae consigo, 3:1-20; promesas de cuidado divino para aquellos que poseen verdadera sabiduría, 3:1-26; consejos prácticos sobre las relaciones del hombre para con su prójimo, 3:27-35; exhortaciones prácticas de un padre para su hijo, 4:1-5:6; exhortación a la fidelidad en el matrimonio, 5:7-23; se indica le necedad de convertirse en fiador del prójimo, 6:1-5; se describe la necedad del perezoso, 6:6-11; se muestra la naturaleza perversa del hombre malvados 6:12-19; una advertencia general en

contra del adulterio, 6:20-35; una ilustración de la advertencia anterior, 7:1-27; nuevamente se personifica a la sabiduría; ella indica bendiciones que trae a los que la poseen, 8:1-36; se personifica a la sabiduría y a la necedad y se les contrasta, 9:1-18.

Esta sección exhibe el carácter de una instrucción presentada por un padre a su hijo (Compárese "hijo mío"). Los pensamientos se desarrollan por medio de una forma extensa y se presentan desde distintos puntos de vista. Delitzsch ha indicado una similitud entre esta sección y Deuteronomio: "Así como el Deuteronomio quería que -la nueva generación tomara a pecho el *torah* Mosaico, lo mismo aquí el autor hace énfasis para que sus oyentes pongan atención al *torah* de la sabiduría".

II. *Proverbios* 10:1-22:16. *Proverbios varios de Salomón.*

Esta sección está caracterizada por el hecho de que cada versículo contiene un proverbio completo, consistiendo en dos miembros, cada miembro posee (en hebreo) solamente tres o cuatro palabras, por ejemplo, 10:1

El hijo sabio alegra al padre:

Y el hijo necio es tristeza de su madre.

Existe una excepción, el 19:7, el cual contiene 3 miembros; tal vez esta forma (esto es, el distich) es la forma Salomónica característica para un proverbio. Como se puede ver en el 10:1, los dos miembros exhiben un paralelismo antitético, y este tipo de paralelismo caracteriza a toda la sección.

Driver nos indica que el segundo miembro declara una razón (16:12, 26), o propósito (13:14, 15, 24), o completa el pensamiento (12:9; 15:16, 17), o comienza con "ciertamente" (11:31). Driver también indica que en esta sección predominan los aspectos más felices de la vida; "parece ser que prevalece la prosperidad y que la virtud se recompensa uniformemente". Muchos de los proverbios también advierten en contra del mal uso de la lengua. En esta vida a los hombres se les recompensa de acuerdo con sus acciones.

III. *Proverbios* 22:17-24:22. *Varios deberes y reglas.*

Las admoniciones que aquí se presentan se describen como "palabras de los sabios". Por lo que toca a forma, estos proverbios en su mayor parte son

tetrastichs (cuatro miembros) y aún más largos. También estos proverbios están dirigidos a "hijo mío", y exhiben más o menos un argumento consecutivo con énfasis oratórico. Las máximas aquí contenidas tratan sobre muchos asuntos y son de un carácter práctico.

IV. *Proverbios* 24:23-24. *Más palabras de los sabios.*

Esta sección sirve como un apéndice al 22:17-24:22, y exhibe la misma variedad de forma que aquella sección.

V. *Proverbios* 25:1-29:27. *Dichos varios de Salomón.*

En realidad este es un apéndice al 10:1-22:16. Hasta donde podemos discernir el arreglo, parece que estos proverbios están agrupados de acuerdo con la similaritud de la materia. Nuevamente observamos que aquí no predomina el paralelismo antitético, sino que prebalance la comparación, por ejemplo 26:8

Como quien liga la piedra en la honda
Así hace el que al necio da honra.

Muchos de estos proverbios son idénticos a los que se encuentran en el 10:1-22:16.

Alguien ha presentado la objeción de que el verbo que se traduce como "copiaron" *(thq)* en el 25:1 nunca ha tenido ese sentido en el idioma primitivo, donde siempre significa "quitar" (por ejemplo, Génesis 12:8). Por tanto, a menudo se concluye, que la presencia de este verbo indica una fecha tardía para el título. Pero esto no necesariamente es así. En el Ras esh-Shamra '*thq* tiene aún un sentido distinto, "pasar" (de tiempo). En consiguiente, es posible que el verbo se haya utilizado todo el tiempo con varias acepciones. Desafortunadamente, no aparece con suficiente frecuencia como para permitirle a uno hablar con certeza.

VI. *Proverbios* 30:1-33. *Las palabras de Agur.*

Los versículos 1 al 4 se presentan como un oráculo, e indican la conclusión de un escéptico sobre la imposibilidad de conocer a Dios. Esto se contesta, vs.

5-6, por medio de una invitación a considerar la revelación de Dios, y una oración vs. 7-9, para que el que suplique sea preservado. Los versículos 10 al 33 consisten de nueve grupos, los llamados proverbios "numéricos", en los cuales el número 4 es conspicuo, por ejemplo, 30:15b

Tres cosas hay que nunca se hartan;
Aun la cuarta nunca dice, basta.

VII. *Proverbios* 31:1-9. *Las palabras de Lemuel.*

Estos proverbios están dirigidos al rey por su madre, quien le invita a la moderación, a la castidad y a la rectitud.

VIII. *Proverbios* 31:10-31. *Un Acróstico en Alabanza de la Mujer Virtuosa.*

Los versículos en esta hermosa sección están arreglados en orden alfabético.

NOTAS DEL CAPITULO VEINTE

1. Es posible que esta referencia a los sabios no sea una indicación de la paternidad literaria, sino más bien sólo muestra que las palabras expresadas por el escritor son palabras que han sido aprobadas y seguidas por los sabios, of que están de acuerdo con las declaraciones de los hombres sabios.

2. El estaría de acuerdo con Erman y Gressmann al corregir el presente *shilshom* a *sheloshim* ("treinta").

CAPITULO VEINTIUNO

JOB

Nombre

El nombre recibe su nombre de su principal personaje *'iyyou,* el cual aparece en la Septuaginta y en la Vulgata como *lobo* Es de ésta última fuente de donde la versión en español deriva este nombre.

PATERNIDAD LITERARIA Y COMPOSICION

Existen dos problemas que es necesario distinguir en cualquier estudio de Job. En primer lugar, es necesario determinar, hasta donde nos sea posible, quién escribió el libro y cuándo vivió su autor. En segundo lugar, necesitamos descubrir cuándo vivió Job y cuándo se llevaron a cabo los acontecimientos que en este libro se registran. En esta sección, vamos a dirigir nuestra atención a la primera de estas preguntas. Sin embargo, la pregunta sobre la paternidad literaria del libro, es muy complicada y se han presentado infinidad de opiniones al respecto. Por tanto, con el propósito de ser claros, será mejor presentar nuestro propio punto de vista acerca de esta paternidad literaria y después los otros puntos de vista que se han propuesto.

La opinión acerca de la fecha y la paternidad literaria del libro que nos parece estar más libre de objeciones, considera que el libro se escribió durante el reinado de Salomón. Esta es una opinión que tiene a la antigüedad de su parte para respaldarla. Algunos de los doctores judíos, así como Gregorio Nazianzeno (murió aprox. 390 A. C.), sostuvieron esta opinión. También Martín Lutero la afirmó, y durante el siglo diecinueve Haevernick, Keil y Delitzsch la defendieron.

Los argumentos positivos en su favor son: (1) Esta fue una época de comodidad en la cual se practicaron los intereses literarios. Por tanto, fue una época apropiada para la composición del libro de Job. (2) El libro de Job lleva

estampado el carácter de la literatura de Sabiduría *(Chokma).* Como Delitzsch declara: “Lleva en sí, el sello de ese primer período creador del Chokma, - de esa época salomónica de conocimiento y arte, de profundos pensamientos acerca de la religión revelada, y de cultura inteligente, progresiva, de las formas tradicionales del arte, - esa época sin precedente en la cual la literatura corresponde a la cúspide de la gloriosa magnificencia hasta donde el reino de la promesa había llegado”. Existen dos argumentos principales para colocar la fecha de la composición durante la época de Salomón. Naturalmente que no son conclusivos, pero tienen su lugar.

De acuerdo con un punto de vista alternado el cual se expresa en el *Baba Bathra* 14b, Moisés fue el autor de Job. Aquellas personas que han respaldado esta opinión, han tenido la costumbre de indicar la presencia de ciertas palabras en Job que también aparecen en el Pentateuco, tales como *'ulam, tnu'ah, netz, pelilim, qshitah, yeret.*

Pero en oposición a esto, existe la consideración que parte de que Job está escrito en el estilo de Proverbios. Además, no es muy seguro que un libro con la naturaleza reflexiva de Job, haya sido escrito antes de que la Ley hubiera sido dada y por uno cuya principal ocupación era la de ser el dador de la Ley. Sin embargo, aún algunos Padres de la Iglesia sostuvieron esta opinión.

Cornill afirma, que a la luz de Jer. 20:14-18, comparado con Job 3, es necesario considerar a esta último como el más tardío. Además, se cree que Ezequiel18 enseña que Job es posterior a Ezequiel, ya que, de acuerdo con Cornill, este pasaje niega el problema con el cual Job lucha. Job 42:17 exhibe un recuerdo muy especial de Gén. 25:8 y 35:29. Por último, Proverbios 1-9, la parte más tardía de Proverbios, está supuesta en Job. (Así por ejemplo, Job 15:7, depende de Prov. 8:25). También, la presencia de lo que él llama el carácter lingüístico “arameo-arábigo” del libro, lleva a Cornill a colocar la obra en el último período de la literatura hebrea.

Como lo hacen muchos otros, Cornill separa el prólogo y epílogo de la sección poética. El piensa que la prosa narrativa fue anterior al poema; había tomado una forma tan definitiva en la tradición que el poeta no se atrevió a modificarla en nada.

Pfeiffer cree que la pregunta sobre si el prólogo y el epílogo fueron escritos por el autor, es en realidad una cuestión académica. El piensa que tenemos en nuestro poder una leyenda o cuento popular nacional que tuvo forma de historia oral antes de someterse a la escritura. Este cuento tenía cierta familiaridad en algunas formas con Ezequiel (Eze. 14:14, 20), aunque como lo demuestran sus

antecedentes, la historia se originó entre los edomitas. En su forma original, a la leyenda probablemente le faltaban los episodios sobre Satanás (1:6-12; 2:1-7a), y la visita de los tres amigos (2:11-13; 42:7-10a) que probablemente se incluyeron cuando el cuento se convirtió en el bosquejo del poema. Tal como lo conocemos, este cuento se ha adaptado por medio de ligeros retoques al poema.

De acuerdo con Pfeiffer, el cuento es israelita, ya que la mención de Jehová en la boca de un héroe edomita no es consistente. Es probable que un redactor judío haya añadido este cuento al poema, el cual reprodujo el cuento tal como lo oyó de los narradores de cuentos en Judea. Este cuento nacional era un vehículo para la expresión popular de una filosofía pesimista, y el poeta (un edomita), utilizó el cuento únicamente como una ilustración de su pensamiento, aún cuando él investigó asuntos mucho más allá del alcance de la historia.

Con respecto al capítulo 28, Pfeiffer cree que fue una composición independiente del autor y no era parte integral del libro. Los discursos de Elihu (capítulos 32-37) son una interpolación polémica diseñada para defender la ortodoxia judía y condenar una gran parte de la enseñanza anterior del poema.

El editor final del libro trabajó aproximadamente en el año 200 A. C. y el prólogo, prosa, y epílogo no fueron anteriores al sexto siglo A. C. Por lo que toca al poeta, podemos colocarlo más o menos entre 700-200 A. C., probablemente durante la época de Jeremías (605580 A. C.).

Las opiniones de los distintos críticos varían mucho, y tal vez podamos entender mejor la actitud de la crítica reciente por medio de una investigación de las varias opiniones que se expresan. El lector, puede encontrar una investigación del trabajo hecho en los comentarios siendo de especial valor las obras de Dhorme.

(1) El prólogo es una adición redaccional. Schultens en su erudito comentario (1737) adoptó esta opinión. Koenig rechaza el prólogo.

(2) Originalmente, el prólogo y el epílogo fueron un libro muy popular, separados del poema. Wellhausen, Budden, Cheyne, Bickell, Duhumy V olz opinan que el mismo poeta utilizó estos narrativos como un bosquejo para su poema.

(3) Los pasajes sobre Satanás en el prólogo pueden ser la obra del poeta. Y para Koenig está en duda el hecho de que estos pasajes no sean interpolaciones de parte del poeta.

(4) La introducción original al libro son los capítulos 29-31. Studer propuso este punto de vista en 1881.

(5) El prólogo es la obra del poeta - Dhorme, O'Neill, Hoelscher, y por supuesto, eruditos protestantes conservadores tales como Green.

(6) El mismo poema (capítulos 3-31, con excepción del 28), es la obra de más de en hombre.

(a) Baumgaertel considera que el original es solamente: 4:1, 5:7, 27; 6:1-30; 8:1-11, 20-22; 9:1-3, 11-23; 32-35; 111-5, 10-20; 13:1-19 y 16:6, 9, 12-17, 18-21; 19:2-29; 23:2-7, 10-17; 31:35, 37. Este es uno de los tratamientos más drásticos del poema. Pero también hay otros (por ejemplo Volz, Fullerton, Jastrow) quienes reconocen algunas manos secundarias en esta sección. Las quejas, como el 3:3-12 y algunos otros pasajes que se consideran como inapropiados, son excluidas. Sin embargo este procedimiento es subjetivo. Afirma declarar lo que el poema debía haber sido, y luego pone manos a la obra con un cuchillo destazador.

(b) Budde y por supuesto, eruditos protestantes conservadores, aceptan los capítulos 24-27 como genuinos. Por otra parte, algunos han tratado de arreglar el texto para producir lo que ellos piensan es un orden armónico. Me parece que en este procedimiento Torczyner es el más radical. Duhm también ha efectuado algunos arreglos y los mismo Dhorme. Otros han considerado que esta sección contiene varias interpolaciones, siendo la principal el capítulo 28. Se cree que no es muy probable que Job haya pronunciado las palabras de este capítulo, ya que, si lo hubiera hecho, no habría necesidad del mensaje divino que sigue (capítulos 38-41). También, si Job se elevó a tan sublimes alturas en este capítulo, ¿cómo explicar el hecho que él haya caído en la queja? (30:20-23). Además ¿cómo podemos explicar entonces el tono irónico de los discursos divinos? (38 y siguientes). Discutiremos estos argumentos bajo el encabezado de ANALISIS.

(7) Los discursos de Elihu (capítulos 32-37) son originales y genuinos. Budde, Rosenmueller, Thilo, Wildeboer, Cornill, O'Neil, y eruditos conservadores defienden esta opinión. Cornill aún llegó hasta el punto de considerar a esta sección como la culminación del libro, y que presenta la única solución al problema que se podría dar desde el punto de vista del Antiguo Testamento.

(8) Es necesario rechazar los discursos de Elihu. Driver, Pfeiffer, y muchos otros alegan en esta forma. Las razones que generalmente se aducen para esto son: a): Estos discursos exhiben un carácter independiente y trastornan la relación entre el poema anterior y los discursos de Jehová. b): 38:1-2 y 40:6 presuponen que Job y no Elihu es el que ha hablado. c): Esta sección exhibe

muchos más arameísmos que el resto del libro. d): La explicación teórica de sufrimiento que estos discursos presentan se considera como imposible por el 38:1-42:6, y en esta forma los discursos destruyen la estructura artística del libro. Discutiremos estos argumentos bajo ANALISIS.

(9) Las dos ocasiones en que Jehová habla y el hecho que Job se humilla dos veces son genuinas. Esto lo consideran los eruditos protestantes conservadores, así como Dillmann.

(a) Se considera que solamente el 38:1-40:2 es genuino, así los afirma Siegfried.

(b) Se cree que la forma original de los discursos divinos es 38, 39 más 40:2, 8-14 y 40:3-5 más 42:2-5. Así lo creen Bickell, Budde, Duhm. La razón para esto es que se considera que estos discursos han sido interpolados. Así entonces algunos, por ejemplo, Duhm, Cheyne, Hoelscher, rechazan el 39:13-18. Se rechaza el 40:15-24 (la sección acerca del hipopótamo), como también el 40:25-41:26 (el cocodrilo). Se afirma que estas dos secciones contienen un carácter independiente y no sirven como ilustraciones de orgullo tal como lo está discutiendo el contexto.

(c) Se rechazan por completo los discursos de Jehová. Así lo hacen Cheyne, Volz, Hempel, Baumgaertel.

(d) Se considera que el 40:1-4 es la conclusión del libro. Tal afirma Hans Schmidt, mientras que Fullerton sostiene que el 40:3-5 es la conclusión.

(10) Es imposible establecer con toda certeza la fecha de composición.

(a) La época de Salomón - Keil, Delitzsch, Haevemick.

(b) El siglo octavo (antes de Amós) - Hengstenberg.

(c) El principio del séptimo siglo - Ewald Riehm.

(d) La primera mitad del séptimo siglo - Staehelin, Pfeiffer.

(e) La época de Jeremías - Koening, Gunkel, Pfeiffer.

(f) El exilio - Cheyne, Dillmann (1891).

(g) El quinto siglo - Moore, Driver y Gray, Dhorme.

(h) El cuarto siglo - Eissfeldt, Volz.

El tercer siglo - Cornill (más tarde defendió una fecha indefinida).

El breve bosquejo de opinión crítica que acabamos de dar sobre Job, mostrará al estudiante cuán variados son los puntos de vista que se presentan. Creemos que debemos rechazar cualquier punto de vista que destruya la unidad del Libro. Si se da por sentada su unidad entonces nos parece que la época de Salomón sería un período para la composición tan bueno como cualquiera. Al mismo tiempo debemos admitir que tal como obra ahora en nuestro poder,

ciertas porciones, por ejemplo el prólogo, es posible que exhiban una revisión lingüística más reciente. De ser así, esto nos daría la respuesta a algunas de las construcciones gramaticales del capítulo, las cuales parecen ser reflexiones de un período posterior. Pero esto es difícil de determinar.

Permanece aún la otra pregunta con respecto a la ocasión en que se llevó a cabo la acción del Libro. Y como consideración de este problema debemos observar que Job fue un personaje histórico, tal - como lo prueba Ezequiel 14:14 y Santiago 5:11. Existen ciertas indicaciones en el narrativo que parecen indicar una fecha anterior a la promulgación de la legislación sinaítica. La descripción patriarcal en el capítulo uno parece respaldar esto, así como el hecho que no se mencione ninguna de las instituciones definitivamente israelitas. Por tanto me parece, que muy probablemente Job fue contemporáneo de los patriarcas, pero de esto no podemos estar seguros.

ANALISIS

I. *Job* 1:1-2:13. *El Prólogo*

(1) 1:1-5. En medio de una gran prosperidad Job es un hombre verdaderamente piadoso. Esta sección nos da la escena de la narración, la cual se desarrolla al este de Palestina en el Desierto Árabe. Este prólogo es esencial para una mejor compresión del Libro. Job aparece como el sacerdote del hogar, y ofrece un 'olah (holocausto), dos factores que indican una época premosaica. En estos versículos tan extraordinariamente directos se nos presenta el personaje principal. Las primeras palabras ('hubo un varón”, 'ish - hayah) evidentemente nos muestran que este no es un narrativo de una porción de la historia israelita, sino más bien el principio de una historia extraisraelita.

(2) 1:6-12. Jehová determina probar a Job. La escena cambia ahora al cielo, y se ilustra la verdad que cualquier cosa que sucede sobre la tierra ha sido decretada por Dios en el cielo. Algunos piensan que la mención que se hace de Satanás demuestra que el libro no puede ser del período de Salomón, ya que la primera mención de Satanás con tal nombre aparece en los escritos postexílicos (Zc. 3 y l° Crón. 21:1). Pero esto no prueba absolutamente nada. El adversario ya había estado presente en el Edén, y el conocimiento de tal ser no se derivaba de ninguna relación con las naciones orientales, sino que ya estaba presente

también dentro del mismo Israel (compárese Sal. 109:6). Si entonces, el autor de Job estaba familiarizado con la relación de Génesis, es difícil comprender porqué él no podía haber designado al maligno como Satanás. No existe ningún caso en mencionar a Satanás ya en el poema, debido a que los personajes terrenos no hubieran tenido conocimiento de la escena celestial que se había desarrollado anteriormente. Obsérvese muy bien que Satanás está sujeto al Dios omnipotente; él puede llegar únicamente hasta donde Dios se lo permite.

(3) 1:13-22. Los cuatro mensajeros. Como golpes sucesivos los cuatro mensajeros se habían presentado ante Job. En todo esto Job no peca. Se manifiesta en esta forma su verdadera piedad.

(4) 2:1-10. Satanás vuelve nuevamente su atención a Job y malvadamente le aflige, probablemente con la enfermedad de elefantiasis, una forma peligrosa y asquerosa de la lepra. Pero aún así Job se rehúsa a maldecir a Dios como se lo ha ordenado su esposa, sino que más bien exhibe una grandiosa paciencia en medio de su sufrimiento.

(5) 2:11-13. Los tres amigos de Job le visitan para consolarlo y mostrarle su simpatía. Su dolor los conmueve y exhiben respeto por su sufrimiento a través de silencio durante siete días.

II. *lobo* 3:1-26. *La queja de lobo*

El contraste entre la gran paciencia de Job en el capítulo 2 y su queja en el capítulo 3 no se debe a que los dos capítulos pertenezcan a diferentes autores. Al principio Job no se queja, pero la vista de sus amigos y su prolongado silencio, junto con el aumento de la severidad de sus dolores, llevan a Job a prorrumpir en una queja muy profunda. Es posible también que Job haya tenido una idea de lo que sus amigos dirían, y por tanto no se pudo aguantar más. Primero Job se queja (vs. 3 al 5) en contra del día de su nacimiento. Luego desea que la noche (vs. 6 al 9) sea destruida; pregunta por qué nació (vs. 10 al 12), y desea que tal cosa nunca se hubiera llevado a cabo (vs. 13 al 16), ya que en el sepulcro hay descanso (vs. 17 al 19), ¿por qué es necesario que el hombre que sufra viva (vs. 20 al 23) cuando la vida es insoportable? (vs. 24 al 26).

III. *Job* 4:1-31:40. Los *discursos con los tres amigos.*

(A) 4:1-14:22. El primer ciclo de discursos

(1) 4:1-5:27. El primer discurso de Eliphaz. Eliphaz comienza con una aparente demostración de simpatía por Job. Pero muy pronto marca la pauta de toda la discusión al implicar que los sufrimientos de Job se deben a su culpa "¿quién que fuera inocente se perdiera, y en dónde los rectos fueron cortados?" (4:7b). Eliphaz asume que la prosperidad material vendrá a aquellos que son íntegros y que la adversidad vendrá a los perversos. Aparentemente él considera esto como un principio definitivo, al cual aún Dios está sujeto. Job está de perfecto acuerdo con este principio. El debate parece iniciarse entonces basándose en una suposición de que no Dios sino cierto principio de ética es lo final. Por tanto Eliphaz sugiere que Job ha de haber cometido algún gran pecado para acarrear sobre sí tal sufrimiento (vs. 1 al 12). Eliphaz también es religioso; ha tenido visiones que le han revelado que el hombre pecador perecerá (vs. 13 al 21). Por tanto es sólo el hombre insensato, - ya que uno no puede cambiar este principio - quien resiente el trato de Dios para con él. Eliphaz sugiere que sería sensato que Job buscara a Jehová.

(2) 6:1-7:21. La primera contestación de Job. Job no niega el principio que Eliphaz ha sugerido. De hecho, él mismo apoya este principio afirmando que es de una naturaleza esencial. Por ahora él no se da cuenta que este elemento en su pensamiento no es consistente con su *adoración* de Dios como soberano. Por tanto se queja de que Dios le ha afligido y no le quiere otorgar la muerte (6:1-13). Considera que sus amigos son infieles, y les suplica que consideren si es cierto que la iniquidad está en su lengua. Hace declaraciones sobre las miserias de la vida (7:1-10), ¡Y amargamente le ordena a Dios que lo deje solo! Se vuelve muy inconsecuente ante Dios ¿por qué dios no lo perdona, si es que ya pronto va a perecer?

(3) 8:1-22. El primer discurso de Bildad. Bildad es más franco en sus declaraciones que Eliphaz, pero su lenguaje, aún con todo lo bello que es, está basado en el mismo plano inferior que el de su amigo. Bildad cree que la muerte de los hijos de Job es un juicio divino (v.4). En esta forma traiciona su ignorancia del verdadero estado de las cosas, así como su favoritismo para con el falso principio de que la muerte o el sufrimiento deben ser el castigo de un pecado específico. Dios no puede obrar en otra forma; aparentemente él está

ligado a esta regla. Por tanto Bildad le insiste a Job que se arrepienta y le indica las agradables consecuencias que esto le traería.

(4) 9:1-10; 22. La segunda respuesta de Job admite primeramente la verdad del principio básico de las palabras de Bildad (v. 2), y enseguida se lanza en una andanada en contra de Dios, considerándolo como un Poder irresponsable. Parece que considera a Dios como un Poder ciego e irresistible, algo así como el Alá de los musulmanes. Job se ve forzado a adoptar esta posición - de hecho se le lleva a que la adopte - por medio del principio racionalista que sostiene al igual que sus amigos. Ha comenzado a dudar en su corazón, evidentemente, o cuando menos ha principiado a dudar sobre la validez de este principio. Por lo tanto ataca la justicia de Dios. El siente que la situación no es justa, debe haber un mochiah ("árbitro") entre ellos, de tal manera que Dios se vea forzado a obrar ecuánimemente con él. Job le suplica a Dios y exclama con un llanto de desesperanza. Aún llega hasta a criticar a Dios por haberlo traído a la existencia.

(5) 11:1-20. El primer discurso de Sophar. Sophar es más impetuoso que los otros, pero como ellos, discute también en el mismo plano inferior. Condena lo que da en llamar la "multitud de palabras"(compare Prov. 10:19 y Ecl. 5:3) y en esta forma revela que no ha principiado a comprender la profundidad del conflicto desencadenado en la mente de Job. Al mismo tiempo, parte de su lenguaje (vs. 7-20) es de una belleza inigualable. Si hemos de comprender sus palabras de acuerdo con la filosofía básica que ha prestado fundamento a la discusión hasta ahora, no son más que sonidos huecos. Sin embargo, si Sophar no es consistente con su filosofía fundamental, y está hablando como un verdadero creyente en Dios, entonces en sus expresiones tenemos una hermosa y profunda enseñanza sobre la incompresibilidad del hombre a la grandeza de Dios.

(6) 12:1 - 14:22. La tercera respuesta de Job. Job le dice a Sophar que sus pretensiones de sabiduría superior no lo impresionan en lo absoluto. Son la causa de que él, un hombre inocente, se convierta en la burla de todos. Sin embargo, aún así, Job siente que el gobierno de Dios es arbitrario, y que no está de acuerdo con la justicia (12:7-25). Job considera a sus amigos como consejeros mal intencionado. Desea hablar con Dios, y suplicarle. Este parece ser el primer paso de progreso (13:3). Hasta este punto, Job ha admitido la filosofía pagana de sus amigos, esto es, que en esta vida a lo bueno se le recompensa y a lo malo de le castiga. Sin embargo, sus propios terribles sufrimientos, han sido la causa de que él dude sobre la validez de este principio.

Por tanto se vuelve hacia dios con una amarga queja. Pero ahora desea discutir el asunto con Dios. Esto demuestra, tanto que él principia a reconocer en realidad que Dios es más grande que él, como que en Dios existe justicia, ya que espera que Dios le escuche. El empieza a darse cuenta cada vez más, que Dios es esencialmente justo (13:10, 11). Job probará sus caminos a Dios aún ante su rostro. El teme que Dios le matará, pero está preparado para eso, espera lo que Dios habrá de hacer, y se resigna a ello, aún cuando esto sea la muerte1. Un hipócrita no desearía llegarse delante de Dios en esa forma. Job entonces le suplica a Dios y exclama en un lamento (capt. 14) debido a la debilidad y fragilidad del hombre.

(B) 15:1 - 21:34. El segundo ciclo de discursos.

(1) 15:1-35. El segundo discurso de Eliphaz. Eliphaz repite sus trivialidades, y considera las palabras de Job como vacías. Apela a los sabios y a los antiguos como autoridades.

(2) 16:1-17:16. La cuarta respuesta de Job. Job se da cuenta de la vanidad de la posición que sus amigos han adoptado. Si él estuviera en su lugar, también podría estar en posición de confundir con palabras. Pero ¿qué puede hacer Job, ya que Dios ha venido sobre él? Aún desea que existiera alguien que pudiera juzgar entre Dios y él (16:21), y así en esa forma, anonadado por la severidad de su sufrimiento, vuelve a caer en una hostilidad quejumbrosa contra Dios. En medio de tales lamentaciones sin embargo, confiesa que “no obstante, proseguirá el justo su camino, y el limpio de manos aumentará la fuerza” (17:9).

(3) 18:1-21. El segundo discurso de Bildad. Bildad comienza por reprochar a Job y luego, gráficamente describe los terrores y la ruina que esperan al perverso. No ha abandonado la filosofía pagana básica con la cual comenzó.

(4) 19:1-29. La quinta respuesta de Job. Job prorrumpe en una poderosa queja en contra de sus amigos y los acusa de insultarlo y perseguirlo. Ya lleno de valor, protesta su inocencia, y expresa la definitiva convicción de que su Vindicador vive. Además, este Redentor *(go'el,* esto es, uno que defenderá su nombre) se levantará sobre la tierra y pronunciará .la última palabra, la cual será una defensa de Job y un testimonio sobre su inocencia. Después que Job mismo haya muerto, sin embargo en la carne *(min* se toma como que indica el punto de vista o la posición *desde donde* uno ve) verá a Dios con sus ojos. Job espera esto ansiosamente.

Esta grandiosa declaración acerca de una resurrección corporal, porque eso es precisamente lo que es - da origen a una pregunta. ¿Cómo fue que Job haya podido llegar a tal creencia? ¿Es posible que la haya adquirido por medio de la meditación únicamente? Yo no creo tal cosa. Me parece que Dios le dio una revelación especial de consolación, una revelación también que le mostró qué tan falso era el principio sobre el cual había principiado a razonar. A la luz de esta revelación, Job ahora llega a una reflexión muy clara.

(5) 20:1-29. El segundo discurso de Sophar. Sobre lineamientos de fuerza inspiradora, Sophar describe el temible castigo del perverso. Ignora la apelación de Job para un juicio final, ya que dice que el malvado ya ha sido juzgado (vs. 4, 5). Es probable que la sorprendente declaración de Job le haya parecido a Sophar y a los demás como solamente las alucinaciones de un demente. De cualquier manera, se le ignora, y los tres prosiguen ciegamente, como antes, sin comprender la verdadera naturaleza del caso.

(6) 2l:1-34. La sexta respuesta de Job. Job se vuelve cada vez más atrevido, y con toda seguridad indica los errores en la opinión que él mismo había sostenido al principio. Los hechos de la vida están en su contra, ya que los malvados sí prosperan en esta vida. Job piensa que los caminos de Dios son inescrutables, y aparentemente los tres amigos están hablando superficial y dogmáticamente acerca de dichos designios.

(C) 22:1 - 31:40. El tercer ciclo de discursos.

(1) 22:1-30. El tercer discurso de Eliphaz. Eliphaz parece alcanzar la cúspide de la blasfemia en este discurso. El cree que Dios, no tienen ningún interés o preocupación por los sufrimientos humanos, con excepción de lo que toca a que estos vindiquen su justicia. Eliphaz en seguida repite las propias palabras de Job y le insiste en que se arrepienta.

(2) 23:1-24:25. La séptima respuesta de Job. Job está perplejo y entristecido por sus lastimosos sufrimientos, pero su inicial enojada nota de amarga queja ha desaparecido. Sabe que Dios es justo y que él cumplirá toda justicia. Aún cuando el mismo Job está en la oscuridad, posee plena confianza en Dios.

(3) 25:1-6. El tercer discurso de Bildad. Estas palabras son difíciles de comprender. Parece que Bildad no posee ningún argumento, y por tanto, a sus palabras se les considera más bien como sólo una protesta en contra de las declaraciones de Job hasta este punto.

La brevedad de este discurso ha causado que algunos lo consideren como fuera de lugar. Algunos asignan el 26; 5-10 a Bildad, de tal manera que en su totalidad, el discurso de Bildad consistiría del 25:1; 26:5-10; 25:2-6. Luego se dice que la respuesta de Job a Bildad consiste del 26:1-4 y 27:2-6. En seguida, se considera al capítulo 27:7-23 como el tercer discurso de Sophar. Pero el hecho que no exista un tercer discurso de Sophar es en sí, una evidencia de integridad. La suma brevedad del último discurso de Bildad, parece demostrar que los tres amigos habían agotado sus argumentos. La razón principal por lo cual se arregla el texto, parece ser, que en la forma como se encuentra contiene algunas declaraciones que parecen estar fuera de lugar en la boca de Job y a la vez parecen más apropiadas en las bocas de sus amigos. Pero es necesario recordar que Job aún no había pensado cuidadosamente hasta ese momento la implicación de su posición, y es de esperarse que en la agonía de su sufrimiento, pronuncie palabras que no estaban de acuerdo con su creencia básica de la verdadera soberanía de Dios. Consúltense varios comentarios recientes si se quiere tener discusiones más detalladas sobre el orden del texto.

(4) 26:1-14. La octava respuesta de Job. Job considera que la respuesta de Bildad carece de todo valor y que no viene al caso. Al mismo tiempo, está consciente de la grandeza y majestad de Dios, y describe nuevamente su poder en el mundo creado. En esta forma, Job expresa lo que ahora contempla con más claridad y que cree más firmemente la distancia infinita entre el Creador y su creación.

(5) 27:1 - 31:40. La respuesta final de Job a sus amigos. Job presenta enseguida su proverbio *(mashal),* el cual tiene en sí la naturaleza de una presentación de su posición. Insiste nuevamente que está hablando la verdad (27:1-6), y expresa su absoluto aborrecimiento del impío (27:7-23). Aún cuando algunas de estas expresiones son similares a las que Sophar pronunciara previamente (20:29), creo sin embargo, que Job coloca un contenido diferente en ellas. No es solamente que el impío sufra de acuerdo con un principio inescrutable, si no como enemigo de Dios. Revela una comprensión más profunda (compárese 27:14 con el 21:8), ya que ahora parece tener en mente el fin del impío. En seguida Job se lanza a una consideración del problema sobre cómo y dónde se puede obtener la verdadera sabiduría (cap. 28). Esta sabiduría no está tanto en el campo de la vida diaria, sino más bien en el conocimiento de los caminos de Dios que controlan su creación, Aún cuando el hombre puede explorar ciertos aspectos del universo físico, (por ejemplo, 28:1-11, la profundidad de las minas), aún así, está, limitado. El conocimiento final y

absoluto pertenece solamente a Dios. Por tanto, para el hombre, el verdadero conocimiento consiste en pensar en los pensamientos revelados de Dios de acuerdo con él, esto es, “El temor del Señor es la sabiduría, y el apartarse del malla inteligencia” (28:28). Me parece que el separar este capítulo de su contexto, es manifestar una falta de verdadera percepción exegética.

Parece que los argumentos de Job se encuentran ahora completos, y le resta solamente hacer un resumen de su vida. Esto lo hace en el capítulo 29. Enseguida, establece un contraste entre su felicidad anterior, y un cuadro de la desdicha en la que lo tiene la sociedad (cap. 30). Por último, expresa una protesta final de inocencia (cap. 31). Se ha mantenido limpio de toda impureza (vs. 1-4), ha exhibido integridad y honestidad en todos sus asuntos (vs. 5-8); ha sido fiel a su esposa (vs. 9-12) y justo para con los que trabajaban para él (vs. 13-15); ha manifestado invariablemente amabilidad y caridad (vs. 16-23), y se ha alejado de la ambición (vs. 24-28), exhibiendo más bien generosidad hacia todos (vs. 29-34), y ahora, encomienda su camino a Dios (vs. 35-40).

Algunos colocan el 31:35-37 después del 31:38-40, ya que este último parece presentar un clímax. Es posible que esta transposición esté correcta, y que los versículos 35-37 en realidad formen la conclusión.

IV. *Job* 32:1 - 37:42. *Los discursos de Elihu.*

Se indica el cambio en el libro por medio de una corta introducción en prosa (32:1-5). Sin embargo, se retienen los acentos poéticos y en la introducción se declara que los tres amigos dejan de hablar con Job porque piensan que se auto justifica. Elihu estaba enojado con Job, debido a que creía que este se justificaba a sí mismo a expensas de Dios, ya la vez estaba enojado para con los tres amigos, porque condenaban a Job, y sin embargo, no daban solución alguna al problema.

Los arameísmos y otras peculiaridades del lenguaje de esta sección, se deben probablemente a la individualidad del que habla. No indican de ninguna manera que se deba cortar esta sección del resto del libro. Ni tampoco es necesario que esperemos una respuesta de Job a estos discursos. Ya era tiempo que Jehová interviniera en defensa de su siervo, y bondadosamente lo hace. El hecho que no exista una respuesta de parte de Job a Elihu, no es sino una evidencia de integridad y originalidad. Tampoco existe ninguna razón particular por la cual se deba mencionar a Elihu ya sea en el prólogo o en el epílogo. En

algunos lugares sus discursos parecen manifestar una mala interpretación, pero los discursos de aquellos tres amigos, estaban basados en una filosofía equivocada, y necesitaban perdón. Además, la forma brusca de hacer a un lado estos discursos, parece indicarnos que, no eran tan importantes o dañinos como a los de los otros tres amigos. Por último, el hecho que Elihu se dirija a Job por su nombre y que se refiera a los discursos anteriores, demuestra claramente que él había estado presente. O'Neil sugiere que pudo haber sido un secretario o escribiente.

Elihu afirma que la sabiduría no pertenece solamente a los ancianos. No está satisfecho con los argumentos de los tres, y le es imposible permanecer callado. Se refiere a la inocencia de Job (33:6-9) y en seguida trata de indicar cómo Dios habla al hombre por medio de varias formas. Existe un propósito en la disciplina que se ha aplicado a Job. Por tanto, Elihu le insiste a Job que escuche y considere el hecho que Dios nunca obra injustamente. Entonces, Job ha mostrado ignorancia al criticar a Dios, ya que Dios es justo y ha dispuesto el sufrimiento para el beneficio del hombre; por tanto, todos los hombres deben reverenciar a Dios.

En los discursos de Elihu, existe una cierta severidad y brusquedad, que es aún más fuerte que la de sus amigos. Parece que él no comparte la creencia en el principio vicioso sobre el plano en el cual se inició el debate. Más bien, parece que cree en la verdadera soberanía de Dios; pero sus palabras son palabras de ignorancia. Lo que dice parece ser la verdad, pero en este punto no viene al caso.

V. *Job* 38:1 - 42:6. *Jehová habla.*

Estas palabras maravillosas de Jehová, constituyen una respuesta a la oración de Job y al deseo de que pudiera enfrentarse a Dios, así como la verdadera respuesta al problema. Dios presenta, por medio de una constante apelación a la creación y a la incomprensible naturaleza del universo creado, la distancia absoluta entre el Creador y la criatura. El hombre, siendo una criatura y por tanto finita, no puede comprender la sabiduría infinita de Dios o el misterio de su gobierno. Por medio de estas palabras, Job se humilla cada vez más, hasta el punto en que se da cuenta que es inútil para el hombre pensar que puede penetrar los misterios de los tratos providenciales de Dios con sus criaturas. Ha encontrado la paz-una paz dada por Dios- aún cuando no se le han contestado todas sus preguntas. Ahora sabe que “todas las cosas obran para bien

[aún cuando no pueda entender cómo] para aquellos que aman a Dios, aquellos que han sido llamados de acuerdo con su propósito". Se ha abatido su orgullo y se ha humillado su espíritu, pero por medio de contemplar a Dios afirmando su integridad, Job ha alcanzado, por medio de la gracia de Dios la verdadera victoria y la fe triunfante. Job rompe por completo con la estrecha teología que anteriormente había tenido. Ahora ve a Dios como a un soberano. Job y sus sufrimientos tienen su lugar en la disposición sabia e incomprensible de todas las cosas. Todo está bien. ¿Por qué es necesario que Job penetre este misterio? Dios está en el Trono. Esto es suficiente. Por tanto Job aborrece sus palabras y se arrepiente.

La gracia de Dios se manifiesta aún mas en el hecho que él ordena a los tres amigos que tomen sacrificios y que vayan a Job, quien orará por ellos. Se confirma aún más la inocencia de Job. Sin duda que uno de los propósitos de este libro sorprendente, es defender la inocencia e integridad de Job. Por último, Dios bendice ricamente a Job y este muere "viejo y lleno de días".

NOTA DEL CAPITULO VEINTIUNO

1. El 13:15 debe traducirse mejor: "Me matará: En El esperaré". Así entonces yo traduzco *lo,* "a el" y no *lo',* "no". La traducción de la AV, "aunque me matare: en él esperaré", aunque no está literalmente correcta, sin embargo, parece reflejar mejor la actitud de Job.

CAPITULO VEINTIDOS

EL CANTICO DE SALOMON

Nombre

En el hebreo, al libro se le llama de acuerdo con el primer versículo, "Canción de Canciones" *(shir hashshirim),* esto es, la mejor de las canciones. La Septuaginta traduce con *asma asmaton,* y la Vulgata, *Canticum Canticorum.* Desde la época de Lutero en la Biblia Alemana se ha llamado el libro *Das H ohelied.*

AUTOR

El libro aduce ser de Salomón, y el *Baba Bathra* 15a no contradice esta opinión, sino que, por el contrario, narra que "Ezechías y su compañía escribieron.... el Cantar de los Cantares". No existe razón suficiente para negar tal paternidad literaria, ya que el libro en realidad sí tiene algunos puntos de relación o contacto con otros escritos de Salomón. Además, la obra parece reflejar una época anterior a la división del reino, ya que el autor habla de varios lugares a través del país como si pertenecieran todos al mismo reino (por ejemplo, Jerusalén, Carmelo, Sarón, Líbano, Engedi, Hermón, Terzah, etc). También demuestra el autor cierto conocimiento de animales y plantas exóticas. De acuerdo con Steinmueller, menciona a quince variedades de animales y veintiuna variedades de plantas. La comparación que se establece de la novia con "yegua de los carros de Faraón" (1:9) es muy interesante, ya que Salomón importó esos animales de Egipto (l° de Reyes 10:28).

La escuela moderna niega la paternidad literaria salomónica del libro. Cree más bien, que existen ciertas indicaciones lingüísticas que nos señalan en una forma muy clara una fecha posterior como la de su composición. Así entonces,

esta crítica alega el uso de una pequeña partícula relativa del femenino en relación con '*adh* en el sentido de "de tal forma que" (por ejemplo, 1:12; 2:7; etc). Además, la palabra persa *pardes* ("paraíso", "huerta",) se cree que indica al período Persa, *y'appiryon* (3:9, "cama", "lecho" - *phoreion),* una palabra griega de préstamo, se cree que nos indica un período más tardío. Se alega por tanto, que el libro, cuando menos tal como lo tenemos, debe proceder del tercer siglo A. C.

Pero debemos observar, como tan atinadamente lo hace notar Eissfeldt, que esto tan sólo se puede referir al Cántico en la forma como nos ha llegado. Es muy probable que el libro sea la obra de Salomón, y que unos cuantos fenómenos lingüísticos que parecen indicar una fecha tardía no sean sino únicamente cambios editoriales para hacer al libro más comprensible a una generación posterior "actualizarlo". Al mismo tiempo, no creo que la presencia de una palabra griega y de una persa determine en sí una fecha tardía. Es necesario recordar que el comercio y el intercambio de Salomón fue muy extenso, y que las palabras extranjeras viajaban con facilidad (compárese por ejemplo, el uso generalizado de *chai* [té] en el Cercano Oriente hoy en día). Ni tampoco es la presencia de palabras arameas, una indicación por supuesto de la fecha.

Interpretación del Libro

Los estudiantes del Cantar de los Cantares de Salomón, han expresado diferencias de opinión muy amplias por lo que toca a su forma y a su interpretación. Por tanto, será necesario que investiguemos brevemente las varias interpretaciones que se han presentado.

(1) Una Alegoría Judía. En ciertos pasajes del Mishnah, Talmud, y Targums, aparece una interpretación alegórica que explica el Cántico desde el punto de vista de la historia de Israel, como un poema que representa el amor de Dios, y sus tratos con su pueblo escogido. Así entonces, al 1:13 se le ha interpretado (por ejemplo, Rashi) como una referencia al Shekinah entre los querubines.

(2) Una Alegoría Cristiana. El método alegórico fue introducido en la Iglesia Cristiana principalmente por Orígenes e Hipólito. Sin embargo, la mayoría de los eruditos cristianos que han utilizado este método, han contemplado el libro no como una historia del pueblo de Israel, sino más bien

como el trato de Cristo con su Iglesia. Este punto de vista ha sido muy popular en el cristianismo; se le podría llamar sin duda la opinión dominante. Este punto de vista es esencialmente lo que Hengstenber y Keil han presentado, y se le puede encontrar en los encabezados de los capítulos de la Versión Autorizada, en esta forma: 1-3, El amor mutuo de Cristo y su iglesia; 4, Las gracias de la Iglesia; 5, El amor de Cristo hacia ella; 6-7, La iglesia profesa su fe y su deseo; 8, El amor de la iglesia hacia Cristo.

Rowley nos da algunos ejemplos interesantes de este tipo de exposición.[1] Nos indica cómo en el décimo segundo siglo, este método se convirtió en el favorito para interpretar ciertas frases de la virgen María. Algunos otros puntos de vista extraños que Rowley menciona como favorecidos, son los siguientes: (a) el l:5 significa oscurecida por el pecado, pero codiciable a través de la conversión (Orígenes). (b) 1:13, "entre mis pechos", se refiere a las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamentos, entre los cuales está Cristo (Cirilo de Alejandría). (c) el 2:12 se refiere a la predicación de los Apóstoles (Pseudo-Casiodoro). (d) el 5:1 se refiere a la Cena del Señor (Cirilo de Alejandría). (e) el 6:8 tiene referencia a las ochenta herejías (Epifanio).[2]

En defensa de la interpretación alegó rica, se ha alegado que si el libro no poseyera un significado religioso, no se le hubiera aceptado en el canon. Como contestación podríamos decir que esta consideración en sí, no justifica una interpretación alegórica. Cuando llegamos a ver cuál es el verdadero significado del libro, podemos fácilmente comprender por qué razón Dios lo ha colocado en el canon.

Se alega además, que en otras partes de las Escrituras se usa la figura de una relación matrimonial entre Jehová y su pueblo. Esto. sin duda es cierto, pero también es cierto que en otros lugares se usa esta figura como un símbolo, y siempre se le hace la base de una explicación didáctica. Este no es el caso en el Cantar de los Cantares. Es necesario mencionar el hecho que existe una diferencia entre la interpretación alegórica y la interpretación de alegoría. No existe justificación alguna para la interpretación alegórica, a menos que exista primero una alegoría que deba interpretarse, y no poseemos ninguna evidencia que demuestre que el Cantar de los Cantares sea una alegoría. En otras palabras, los argumentos que generalmente se aducen para respaldar la interpretación alegórica en realidad no vienen al caso.

(3) Un Drama. Franz Delitzsch favorecía la opinión que el Cantar es un drama en el cual el Rey Salomón se enamora de una sulamita y la lleva a su capital Jerusalén, purificándose su amor de lo sensual a lo sublime. atto

Zoeckler básicamente favoreció también la misma interpretación.

Otros, entre los cuales destacan, Heinrich Ewald, y también Strack, Koening, Driver, favorecen lo que se ha llamado la hipótesis Pastoral, esto es, que la muchacha sulamita permanece fiel a su esposo el pastor, a pesar de las tentaciones de Salomón.

Pero el drama no tuvo mucho éxito entre los pueblos semíticos. Además, el Cantar no da más evidencias de ser un drama de las que de de ser una alegoría. No es muy posible tampoco que los justos a través de las edades hayan considerado este poema como una composición divinamente inspirada si fuera solamente un drama de tal naturaleza.

(4) Una Colección de Cantos de Amor. Esta opinión aparece bajo distintas formas. Así por ejemplo, Eissfeldt piensa que en el libro tenemos una colección de cantos independientes. Ese autor apela a J. G. Wetzstein, quien fuera por muchos años cónsul en Damasco. Wetzstein dice que durante el día anterior a la boda, la novia baila una danza de la espada acompañada por un cántico en el cual se describe su belleza *(wasf).* Durante toda una semana después del matrimonio, se festeja al novio y a la novia como a un rey y a una reina, y durante todo ese tiempo se entonan innumerables cánticos, entre los cuales está un *wasf* ("descripción") de la joven pareja.

Eissfeldt cree que esta misma costumbre prevalecía en Israel, y que el 4:1-7, 5:10-16 y el 7:1-6, corresponden al *wasf* que Wetzstein describe. Desde este punto de vista, el libro entonces, no es más que una colección de cantos de amor, los cuales pueden comprenderse mejor por medio de una comparición de colecciones similares recientemente efectuadas por Dalman, Littmann, y otros.[3] Pfeiffer, Lods, Reuss, Dussaud mantienen esencialmente la misma opinión, la cual fue también respaldada por los poetas alemanes Herder y Goethe. Pero es dudoso que la práctica que Wetzstein describe se haya practicado en Palestina.

(5) Un Tipo. Honorio de Autun (siglo decimosegundo) y otros, han insistido en una interpretación literal del Cántico. Además de esto sin embargo, creen que existe un significado típico el cual indica el amor de Cristo por su iglesia. Algunos eruditos católicos han mantenido esta opinión también, como por ejemplo Pedro Schegg y Vicente Zapletal. Pero es necesario rechazar tal punto de vista, debido a que nos es imposible encontrar justificación para tal significado típico.

(6) Una Adaptación de la Liturgia Pagana. Teófilo J. Meek piensa que el Cantar era originalmente una liturgia del culto TammuzAdonis. En este culto, el dios moría, y la diosa bajaba al bajo mundo en su búsqueda, significando de

esta manera la muerte de la naturaleza. A su regreso se representaba su casamiento en este rito. Sin embargo, tal como poseemos el Cantar, solo le ha revisado y purificado para ponerlo en armonía con la religión de Israel.

Sin embargo, es muy dudoso que si tal hubiera sido el origen del Cantar, se le hubiera aceptado en el canon. Aún cuando el Cántico pueda contener algunas alusiones a este culto, el cual llegó a practicarse en Israel, nunca fue solamente un cántico del culto. Tal explicación es naturalística.

(7) Una Escena en Un Harem. De acuerdo con Leroy Waterman, el Cántico (1:2 - 8:4), presenta la escena de un harem en el palacio real de Jerusalén. En esta escena, Salomón habla a la muchacha de Sunam a la que Waterman identifica con la moza que se mandó traer para que actuara como compañera de David (1 de Reyes 1:1-4). En la escena del harem, existe un intercambio de discursos entre los tres personajes: Salomón, la muchacha, y las mujeres del harem. El pasaje es una escena campestre en Sulam. Esta interpretación está basada en un arreglo del texto en la forma siguiente: 1:1; 3:6-11; 4:1-6; 1:2 y siguientes. El pasaje del 4:7 y siguientes viene entonces después del 3:5.

(8) Una Parábola. El Segundo Concilio de Constantinopla (533 A. C.), condenó a Teodoro de Mopsuestia, no porque dudara de la canonicidad del Cántico, sino porque sostenía que debía comprenderse en una interpretación literal. El lo consideraba como solamente un cántico de amor humano, escrito por Salomón basándose en la ocasión de su matrimonio con la hija de Faraón.

Existe seguramente un elemento de verdad en esta interpretación de Teodoro. El Cántico celebra la dignidad y pureza del amor humano. Este es un hecho en el cual no siempre se ha puesto el suficiente énfasis. Por tanto, el poema posee un propósito didáctico y moral. Nos llega en este mundo de pecado, donde la pasión y el deseo abundan, donde las fieras tentaciones nos asechan y tratan de distraernos del modelo divino del matrimonio; y sobre todo nos recuerda, en una forma particularmente bella, qué tan puro y noble es el amor.

Sin embargo, esto no agota el propósito del libro. No solamente habla acerca de la pureza del amor humano; sino que, el hecho que se le haya incluido en el canon, nos recuerda de un amor que es más puro que el humano. Por medio de su presencia en el canon (porque en último análisis, ha sido Dios quien ha puesto estos libros en el canon y no el hombre), nos recuerda que Dios, quien ha puesto el amor en el corazón humano, es puro El mismo. En mi opinión, no estamos justificados para decir que el libro es un tipo de Cristo. Esto no parece estar exegéticamente justificado. Pero el libro sí tiene como

efecto el hacernos volver nuestros ojos hacia Cristo. Esto queda seguramente demostrado por medio de la historia de la interpretación en la iglesia cristiana. A este libro se le puede considerar como una parábola tácita. El ojo de la fe, al contemplar este cuadro del amor humano exaltado, se acordará de aquel amor que está muy por encima de todo afecto humano y terreno: el amor del Hijo de Dios hacia la humanidad perdida.

La Canonicidad del Cántico

Debido a la naturaleza de su contenido, algunos de los de la escuela de Shammai expresaron dudas acerca de la canonicidad del Cántico. Pero el punto de vista que Rabbi Akiba expresó es el que ha prevalecido: "Ningún hombre en Israel ha jamás rebatido que el Cántico de Salomón manche las manos [esto es, que no es canónico]; ya que en todo el mundo no existe nada igual al día en que se entregó a Israel el Cántico de Salomón. Todos los Escritos [esto es, Hagiógrafos] son santos, pero el Cantar de los Cantares es más santo, y si ha existido alguna discusión, ha sido únicamente sobre Eclesiastés". (Mishnah, Yadaim, 3:5). Sin embargo, como Rowley lo indica, el hecho que una declaración como esta de parte de Rabbi Akiba se haya preservado, implica que aún en su época existía cierta duda acerca del libro.[4]

Sin embargo, si el Cántico es primordialmente un canto de amor, y no una alegoría, ¿cuál es la razón por la que ha sido incluido en el Canon sagrado? Como contestación, diríamos que Dios ha colocado este Cántico en el canon para enseñarnos la pureza y santidad de ese estado que El mismo ha establecido, llamado el matrimonio. Cuando leamos el Cántico de Salomón, nuestros corazones serán más puros, y nos daremos cuenta aún más de lo asqueroso de la tentación que nos llevaría a la infidelidad entre aquellos que están casados. Ya que el propósito del libro no es solamente entretener, sino más bien ético y didáctico, podemos comprender por qué Dios nos lo ha dado. Porque aún el siervo fiel de Jehová es tentado a quebrantar el séptimo mandamiento. En el mundo antiguo polígamo y en el mundo moderno sofisticado, a la infidelidad es fácil considerarla como algo superficial y trivial. Pero cuando nosotros los occidentales nos volvemos de la encallecida pecaminosidad de nuestro mundo diario y leemos cuidadosamente las imágenes orientales de esta porción de las Sagradas Escrituras, recibimos gran bendición y ayuda. Mientras exista impureza en el mundo, necesitamos y

desesperadamente, el Cántico de Salomón.

ANALISIS

Es muy difícil analizar el Cántico, pero quizá lo que a continuación sigue servirá para dar una idea de su estructura general.

(1) 1:1-2:7. La novia siente nostalgia por el novio. Se encuentran y se alaban el uno al otro. En el 1:5,6, la novia se describe a sí misma como "morena pero codiciable". Del 1:8 en adelante, los dos entonan alabanzas mutuas.

(2) 2:8-3:5. Su amor aumenta. La virgen, utilizando figuras hermosamente expresivas de la naturaleza, por ejemplo, 2:11 al 13, canta las alabanzas de su amado.

(3) 3:6-5:1. Este pasaje contiene el desposorio (por ejemplo 4:8 y siguientes) y la alabanza de la novia.

(4) 5:2-6:9. La novia anhela a su amado y canta sus alabanzas mientras que él está lejos de ella.

(5) 6:10-8:4. Se describe la belleza de la novia.

(6) 7:5-14. En este pasaje se demuestra la belleza del amor.

NOTAS DEL CAPITULO VEINTIDOS

1. H. H. Rowley: "The Interpretation of the Son of Songs", JTS, 38 (1937), 337-363. Este artículo presenta un estudio excelente sobre la historia de la interpretación del Cántico de Salomón. Al escribir esta sección he recibido gran ayuda del artículo de Rowley.

2. Rowley, op. cit.

3. Gustavo Dalman: *Paliistinischer Diwan;* Leipzig, 1901: Enno Littmann; *Neuarabische Vokspoesie,* 1902: Alois Musil: *Arabia Petraea,* III, Vienna, 1908; y Sto H. Stephan: Modem Palestinian Parallels to the Song ofSongs", en *el Journal of the Palestine Oriental Society,* 1922, ps. 199-278.

4. Op. cit., p. 337.

CAPITULO VEINTITRES

RUTH

Nombre

El libro recibe su nombre de su personaje principal. En la Septuaginta, el nombre aparece como *Routh.*

Fecha y Paternidad Literaria

En tiempos recientes, varios críticos, por ejemplo, Eissfeldt, Pfeiffer, Oesterley, y Robinson, han considerado que la fecha de composición del libro es postexílica. Se dice que el autor estaba familiarizado con la edición "deuteronómica" de Jueces (que se supone databa de aproximadamente 550). Esta fecha postexílica también la defendieron algunos de los escritores antiguos como Kuenen y Wellhausen.

Los argumentos en favor de la fecha postexílica, son sumamente débiles. Con tal de defender esta fecha, algunos han tratado de considerar al libro como un contraataque a las rígidas medidas de Esdras y Nehemías en contra de los matrimonios mixtos. Sin embargo, esto es rechazado debidamente por Pfeiffer y otros. También se ha apelado al material lingüístico para respaldar la fecha postexílica.

Por otra parte, el *Baba Bathra* 14b, nos dice que "Samuel escribió el libro, y Jueces y Ruth". Sin embargo, este punto de vista, aun cuando posible, no es muy probable, ya que la genealogía en Ruth 4:22, parece implicar que David es una persona bien conocida.

¿Qué podemos decir entonces sobre el asunto de la paternidad literaria? Desde el punto de vista general, la evidencia parece favorecer una fecha temprana preexílica. El lenguaje y estilo son distintos a los de los libros

postexílicos. Existen dos palabras a las cuales se puede apelar muy justnicadamente ya que parecen favorecer una fecha posterior. Estas son *lahen* ("por tanto") y *mara* ("amargo").

Se cree que *lahen* (1:13) es una forma aramea. Es muy dudoso sin embargo, que esta palabra con el significado "por tanto" aparezca en el arameo. También, puede ser que en Ruth 1:13 la palabra deba enmendarse para que diga *lahem* ("a ellos"), las principales versiones apoyan esta traducción. Es necesario también hacer énfasis en que la presencia de una forma aramea, no es indicación de la fecha del documento en donde aparece. Por último, podríamos observar, que la forma *lahen* no necesita traducirse como "por tanto" sino que puede integrarse con el significado "por aquellas [cosas]". Si esto es así, entones, la dificultad desaparece. También se ha apelado a *Mara* (1:20) como vocablo arameo. Pero estas dos palabras en sí, no son suficientes como para probar una fecha tardía, ya que tenemos que recordar que desde el principio el lenguaje hebreo contuvo arameísmos, al igual que el Ugarítico.

Podríamos también mencionar el hecho de que a David se le menciona por su nombre. Esto no significa que se haya escrito el libro mucho tiempo después, cuando ya la fama de David se había convertido en solamente una leyenda, porque entonces encontraríamos también el nombre de Salomón. Por tanto, la ausencia del nombre de Salomón parece respaldar el punto de vista de que el libro se escribió en alguna ocasión durante la vida de David el rey. Además, la claridad de la narración, dada sin ninguna apología, tal como está, demuestra que no era un escrito con "tendencia", sino que más bien parece indicarnos el hecho que posee un origen preexílico. En el 4:7 se menciona la costumbre de quitarse un zapato simbolizando en esa forma la renuncia a los derechos de uno. "Había ya de largo tiempo esta costumbre en Israel en la redención o contrato, que para la confirmación de cualquier negocio, el uno se quitaba el zapato y lo daba a su compañero: y este era el testimonio en Israel". Es obvio que esta costumbre ya no estaba en uso cuando se escribió el libro. Pero sí se usaba en el período de los Jueces, y en el período mosaico anterior, aunque con una acepción distinta (por ejemplo, Deut. 25:9, 10).

Por tanto, aunque es imposible asignarle al libro una fecha definitiva de composición, parece probable que fue escrito en alguna ocasión durante el reinado de David.

La Historicidad de la Narración

Pfeiffer cree que el libro es literatura novelesca (IOT, pág. 718), Y luego aduce los siguientes argumentos: (1) Los nombres significativos de algunos de los personajes, por ejemplo, Mahalón ("enfermedad"), Chelión ("pérdida"), Orfal ("terca"), Noemí ("mi dulzura" 1:20); es posible que Ruth signifique "compañera"; (2) el carácter noble y la conducta de Ruth, Noemí y Booz; (3) los detalles pintorescos de una vida sin ningún infortunio; (4) una poderosa fe religiosa.

Pero es necesario observar que el libro tiene la implicación de ser historia. Leemos las palabras iniciales, "y aconteció en los días que gobernaban los jueces, que hubo hambre en la tierra" (1:1). Este es el lenguaje de una narración sencilla, histórica. Nos indica un tiempo definido y ciertas condiciones en la historia. Por medio de estas palabras se nos prepara para la narración de un acontecimiento histórico. La narración procede a través de todo el libro con la misma simplicidad y claridad. En otras palabras, implica ser el relato de algo que en realidad sucedió. Podemos observar también que por lo que toca a las costumbres del libro de aquella época, Ruth manifiesta ser exacto y verídico. Durante el período temprano existió una relación amistosa entre Israel y Moab (compárese l° Sam. 22:3, 4). En esa época no estaba prohibido el casamiento con los Moabitas. Por medio del libro de Ruth podemos ver cómo fue posible que David en una ocasión posterior buscara asilo con el rey de Moab.

No es muy probable tampoco que un escritor de literatura novelesca tratara de trazar el origen ancestral de David hasta una moabita. Si este libro no es histórico, sino solamente la obra de alguien que trató de relatar el origen de la línea de David, ¿no es acaso más probable que tal escritor hubiera tratado de fijar el origen de tal línea en una israelita y no en una extranjera? El solo hecho de que Ruth, la antepasada de David haya sido una moabita, es en sí mismo un argumento en favor de la historicidad del libro.

Sin embargo, lo que es de un significado decisivo, es el hecho que en la genealogía de David que se da en Mateo (1:5), se incluye el nombre de Ruth. Y la genealogía en Lucas 3:32 va de acuerdo con la de Mateo en que aparece Ruth. Esta es una evidencia final. El Nuevo Testamento, que es la palabra infalible de Dios, habla de Ruth como una persona histórica. Esto deja fuera cualquier posibilidad que este libro sea meramente un romance y no una historia verdadera.

PROPOSITO

Este pequeño libro tiene como fin trazar el linaje de David hasta llegar a Ruth, la moabita. Por lo tanto, posee una meta histórica. Sin embargo, también trata de inculcar una lección de piedad y devoción filial. Existe gran riqueza de tal devoción y desinterés en las palabras de Ruth: "No me ruegues que te deje, y me aparte de ti; Porque dondequiera que tú fueres, iré yo: y dondequiera que vivieres, viviré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios. Donde tú murieres, moriré yo, y ahí seré sepultada: Así me haga Jehová, y así me dé, que sólo la muerte hará separación entre mí y ti". (1:16,17). El libro también sirve para mostrar que la verdadera religión es sobre nacional, y no está limitada a las fronteras de ningún pueblo.

POSICION EN EL CANON

La fecha temprana de Ruth parece estar respaldada, además, por el hecho que desde fecha muy temprano se le colocó después de Jueces, en lugar de los Hagiógrafos. Así aparece en la Septuaginta y en la Vulgata. Aparentemente Josefo *(Contra Apionem* 1:8), también consideró a Ruth junto con Jueces, y Lamentaciones con Jeremías, al hablar de los 22 libros de las Escrituras. Jerónimo, en su *Prólogus Galeatus* parece establecer la implicación de que los judíos así colocaban a Ruth, junto con Jueces, pero a la vez también dice que algunos colocaban a Ruth y Lamentaciones en los Hagiógrafos.

No se conoce en lo absoluto cómo fue que a Ruth se le vino a colocar en los Hagiógrafos. Es probable que su uso en la sinagoga lo haya colocado allí, pero esto es solamente una conjetura.

ANALISIS

I. *Ruth* 1. ***Ruth llega a Belén.***

(1) 1:17 Introducción

(2) 8:18. La determinación de Ruth de permanecer con Nohemí. (3) 19:22. La llegada a Belém.

II. *Ruth* 2. ***Ruth se encuentra con Booz.***

(1) 2:1-7. Ruth espiga en los campos.

(2) 2:8-16. La bondad de Booz.

(3) 2:17-23. Ruth regresa con Nohemí.

III. *Ruth* 3. *La apelación de Ruth a Booz.*

(1) 3:1-5. El consejo de Nohemí.

(2) 3:6-13. Ruth habla con Booz.

(3) 3:14-18. Ruth regresa con Nohemí.

IV. *Ruth* 4. *El casamiento de Ruth y Booz.*

(1) 4:1-8. El fulano (pariente).

(2) 4:9-12. Booz toma a Ruth.

(3) 4:13-17. Ruth concibe un hijo.

(4) 4:18-22. El linaje de David.

Algunos piensan que los versículos 18-22 no son sino una adición posterior basada en l° Crónicas 2:4-15. (Eissfeldt, Sellin). Eissfeldt va aún más allá y cree que Ruth 4:17b, "y llamáronle Obed", es también secundario, y que originalmente existía otro nombre en ese lugar. También duda del 17a, pero sin razón suficiente. ¿Por qué a fuerza ha de ser necesario que una genealogía sea una adición posterior? ¿Por qué no es posible que el escritor de Crónicas haya utilizado esta genealogía lo mismo que al revés?

CAPITULO VEINTICUATRO

LAMENTACIONES

Nombre

En la Biblia hebrea, al libro se le llama de acuerdo con su primera palabra *'echah* (¡cómo!). Sin embargo en la Septuaginta, se le llama de acuerdo con su contenido, Las Lágrimas de Jeremías *(threnoi),* y lo mismo en la Vulgata *Threni* (lágrimas"), con la interpretación, Las Lamentaciones de Jeremías *(Threni, id est lamentaciones Jeremiae prophetae).* Nuestro título en español está derivado del latín.

Autor

De acuerdo con la tradición tanto judía como cristiana, Jeremías fue el autor de Lamentaciones. Esta tradición aparece por primera vez en el título del libro en la Septuaginta, que dice, "y aconteció después que Israel había sido llevado al cautiverio y que Jerusalén había sido desolada, que Jeremías se sentó a llorar y lamentó esta lamentación sobre Jerusalén y dijo". La Vulgata repite estas palabras y agrega "con espíritu amargo, suspirando y gimiendo".

El *Baba Bathra* 15a nos presenta la misma tradición: "Jeremías escribió Lamentaciones" (al libro aquí se le llama Lamentaciones, *Qinoth).* Esta tradición fue muy popular en la antigüedad. Sin embargo, el libro en sí no aduce ser la obra de Jeremías. De hecho, no se menciona a ningún autor. ¿Cuál fue entonces el origen de esta tradición? Es muy probable que haya surgido de una mala interpretación de 2° de Crón. 35:25. Este último pasaje declara que

Jeremías compuso lamentaciones sobre Josías y que estas están escritas en las Lamentaciones *(wehinnam kethuvim 'al-haqqinoth).* Es obvio que las lamentaciones de las cuales Crónicas está hablando, no son las de nuestro libro actual, debido a que el libro que nosotros poseemos no contiene ninguna lamentación sobre Josías, aún cuando Cronill cree que Lamentaciones 4:20 ("el ungido de Jehová") pueda ser una referencia a Josías. Pero esto no es muy probable. Lamentaciones 4, no es un lamento sobre la pérdida de una persona, sino más bien una expresión de dolor por las condiciones trágicas de sión. Por tanto, el pasaje en 2° de Crónicas simplemente nos enseña que en una ocasión Jeremías compuso lamentaciones. Me parece que es de aquí de donde ha de haber surgido la tradición de que Jeremías era también el autor del libro canónico.

Por tanto, es imposible colocar mucho énfasis en esta tradición como un testigo a la paternidad literaria del libro. En su manifestación más primitiva, esta tradición es varios cientos de años posterior al libro mismo. Debido a esto, al tratar de contestar la pregunta sobre la paternidad literaria, es necesario que volvamos nuestra atención a otras consideraciones.

Parece ser que el autor del libro fue un testigo presencial de la destrucción de la ciudad (asumiendo que esta es la razón de la lamentación en el 1:13-15; 2:6, 9 y siguientes; 4:10). Esto también lo apoya la descripción vívida general y el hecho que el poeta parece identificarse el mismo con el infortunio de la ciudad.

Además, existen similaritudes sobresalientes de estilo y de fraseología entre Lamentaciones y Jeremías. Las siguientes son de especial interés:

"A la virgen hija de Judá", Lam. 1:15; *Jer.* 7:21; etc. "Los ojos del profeta fluyen aguas", Lam. 1:16a, 2:11, *Jer.* 9:1, 18b; 13:17b; etc. "mis temores de todas partes", Lam. 2:22; *Jer.* 6:25; 20:10; "apelación a Dios por venganza", Lam. 3:64--66; *Jer.* 11:20. Driver sugiere también las siguientes comparaciones: Lam. 1:2 con *Jer.* 30:14. Lam. 1:8b-9 con *Jer.* 13:22b, 26. Lam. 2:11; 3:38; 4:10 con *Jer.* 6:14; 8:11. 21. Lam. 2:14; 4:13 con *Jer.* 2:8; 5:31. Lam. 2:20; 4:10 (mujeres comiendo a sus propios hijos) con *Jer.* 19:9. Lam. 3:14 con *Jer.* 20:7. Lam. 3:15 (ajenjo), 19 con *Jer.* 9:15; 23:15. Lam. 3:47 con *Jer.* 48:43. Lam. 3:52 con *Jer.* 16:16b. Lam 4:21b con *Jer.* 25:15; 49:12. Lam. 5:16 con *Jer.* 13:18b.

Podemos observar además que ambos libros manifiestan la esperanza de que un castigo similar descienda sobre aquellas naciones que se regocijaron en la caída de Jerusalén (compárese Lam. 4:21 con Jer. 49:12). Driver también

indica que en ambos libros se atribuye la calamidad nacional a las mismas causas. (compárese 1:5, 7, 14, 18; 3:42; 4:6, 22, 5:7, 16 con Jer. 14:7; 16:10-12; 17:1-3; etc. [pecado nacional]; compárese Lam. 2:14; 4:13-15 con Jer. 2:7, 8; 5:31; 14:13; 23:11-40; etc. [culpa de profetas y sacerdotes]; compárese Lam. 1:2; 19; 4:17 con Jer. 2:18, 36; 30:14; 37:5-10 [la vana confianza de la nación en aliados débiles y traicioneros]).

Driver además declara que aun cuando el mismo no acepta la paternidad literaria de Jeremías: "El mismo temperamento sensitivo, profundamente simpatizador con el dolor nacional, y listo para volcarse en incontenibles emociones, se manifiesta tanto en Lamentaciones como en Jeremías (por ejemplo, compárese 14-15)."

En esta forma me he estado refiriendo constantemente a Driver, ya que él nos de dado un bosquejo tan completo de los argumentos en favor de la paternidad literaria de Jeremías (compárese también Mas Loehr: "Die Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder" en ZAW, 1894, ps. 31-50, y particularmente 1904, ps. 1-16).

A la luz de estos argumentos, parece muy probable que Jeremías haya compuesto Lamentaciones. Sin embargo, no podemos estar seguros de ello, y parece mejor admitir que en realidad no sabemos quién fue el autor.

Los principales argumentos que se presentan en contra de la paternidad literaria de Jeremías son los siguientes:

(1) Jeremías pensaba en los babilonios como el instrumento del castigo de Dios, mientras que Lamentaciones 1:21 y 3:59-66, presenta ideas diferentes. Esta objeción demuestra una profunda falta de comprensión de la verdadera situación. Los caldeos, dentro de la provisión de Dios, fueron los instrumentos de Dios para castigar a Judá. Pero Dios hace que aún la ira de los hombres le alabe y la cosa que los caldeos hicieron fue algo malo a sus ojos por los cual tenían que ser castigados. ¿Acaso no es posible que una misma persona haya creído que los caldeos habían sido el instrumento de Dios para el castigo, y al mismo tiempo desear que ellos también recibieran la recompensa por lo que habían hecho?

(2) Jeremías no hubiera hablado de la terminación de los oráculos proféticos, como se hace en el 2:9c. Podemos decir como contestación sin embargo, que este versículo no profesa afirmar que no existe ya la revelación profética; el escritor únicamente ha declarado que ya no existe la ley *(en torah),* lo cual es una expresión adecuada para enseñar que ya que la ciudad ha sido destruida (9a) ya no existe ninguna ley que obedecer, o más bien, nadie para

obedecer la ley. También dice el escritor, los profetas de la ciudad no han encontrado ninguna revelación de Jehová. ¿No es este acaso una forma poderosa de expresar que se ha cambiado por completo el orden antiguo? Si vamos a forzar esta cláusula, lo mismo debemos hacer con la anterior. No veo razón alguna porque Jeremías no pudiera haber escrito estas palabras poéticas.

(3) Jeremías no hubiera culpado en forma general a los profetas por la calamidad (2:14; 4:13). Sin embargo, de hecho, Jeremías condena a los falsos profetas aún con mayor fuerza que la de las Lamentaciones (compárese Jer. 14:14; 23:16).

(4) No son de esperarse los arreglos acrósticos de parte de Jeremías. ¿Pero por qué no? ¿Quién está para decir que un profeta no está capacitado para utilizar distintos estilos y formas de expresión cuando lo desee?

(5) Jeremías no esperaba ninguna ayuda de Egipto (4:17). Pero el 4:17 no enseña que el autor mismo estuviera esperando ayuda de Egipto. Al utilizar la primera persona del plural, el autor únicamente está hablando de la nación como tal. No está declarando aquí sus puntos de vista personales.

(6) Jeremías no esperaba obtener seguridad bajo la protección de Sedequías (4:20). Pero es muy probable que al principio, Jeremías sí pusiera su confianza en Sedequías, una confianza que más tarde resultó defraudada. Aún cuando Nabucodonosor había nombrado a Sedequías, este sin embargo, era un descendiente de Josías y por tanto, un heredero legítimo al trono, y la frase “el ungido de Jehová” se podía aplicar perfectamente a él.

(7) El argumento más importante es el de que la fraseología de Lamentaciones difiere de la de Jeremías. Sin embargo, esto en sí no puede ser definitivo. Argumentos de este tipo son por lo general arriesgados, y es necesario recordar que debido a los arreglos acrósticos y al tema tan peculiar, así como al estilo poético, se pudieron haber escogido palabras que no aparecen en Jeremías.

En conclusión, podemos afirmar que los argumentos que se ofrecen en contra de la paternidad literaria de Jeremías para Lamentaciones no son lo suficientemente convincentes.

Propósito

El libro de Lamentaciones representa la actitud de un devoto creyente en la teocracia hacia el final de ella. La nación se había vuelto tan vil que Jehová

había abandonado su santuario y las fuerzas del mallo habían destruido. El poema lamenta profundamente que la nación se haya vuelto inicua, pero a la vez el profeta se da cuenta de que Jehová es justo. Por tanto, llama al pueblo al arrepentimiento. Al mismo tiempo, observa qué tan baja e impía ha sido la acción de aquellos que han destruido la santa ciudad, y pide su castigo.

Este es uno de los libros más trágicos en la Biblia. La nación de donde proviene la salvación se ha vuelto tan impura, que ahora Dios destruye su forma teocrática externa. A la luz de los antecedentes de este hecho, podemos comprender la proclamación, "¡Cómo está sentada sola la ciudad populosa! La grande entre las naciones se ha vuelto como viuda, la señora de provincias es hecha tributaria".

Análisis

(1) Capítulo 1. Jerusalén, la desolada y abandonada. El poeta vívidamente describe la condición lamentable de la ciudad abandonada. Esta descripción alcanza su clímax en el v. 11b, donde la ciudad personificada habla y dice: "Mira, oh Jehová, y ve que estoy abatida". En el versículo 18, la ciudad nuevamente habla, proclamando la justicia de Jehová, su propia desolación, y expresando una súplica para que sean castigados sus enemigos.

(2) Capítulo 2. Las razones de la ira de Jehová en contra de la ciudad se presentan ahora. El poeta insiste en que la nación debe buscar al Señor, y ésta responde a la súplica, versículos 20-22.

(3) Capítulo 3. Este capítulo contiene un acróstico extraordinario.

Cada letra del alfabeto inicia tres versículos. Así entonces, los versículos 1-3 principian con la letra 'Aleph; los versículos 4-6 con Beth, y así sucesivamente. Aquí se personifica a la nación. En los versículos 1-20 lamenta o llora la trágica condición que le ha sobrevenido. Después, en los versículos 21-39, recuerda las misericordias de Jehová las cuales no se han consumido por completo y confía en su bondad. En los versículos 40-54, se exhorta al pueblo a escudriñar y probar sus caminos ya volverse a Jehová, y por último, en los versículos 55-66, después de reconocer que Dios ha escuchado su lamento, la nación lo llama para que ejerza venganza sobre sus enemigos.

(4) Capítulo 4. Este capítulo exhibe un contraste entre el antiguo esplendor de Sión y su condición actual.

(5) Capítulo 5. La nación apela a Jehová para que recuerde su aflicción.

Esta aflicción es en realidad grande, pero la nación confía en el eterno Dios (v. 19). Este capítulo no está escrito en forma acróstica.

Cornill declara, “El esfuerzo por explicar Lamentaciones IV y V como de los Macabeos, es una pura curiosidad”. Debemos tomar a pecho esta declaración.

CAPITULO VEINTICINCO

ECLESIASTES

Nombre

En hebreo, el libro lleva el título de, "Las palabras del predicador *[divere qoheleth],* el hijo de David, rey de Jerusalén" (1:1). La palabra *qoheleth* es un participio activo Qal, femenino singular. La razón para el uso del femenino se encuentra probablemente en el hecho que la palabra significa un oficio o puesto. Esto parece estar respaldado por formas análogas tales como *sofereth* (Esdras 2:55, Neh. 7:57); *pochereth* (Esdras 2:57). Es también probable que el femenino se deba entender en un sentido neutro, con una fuerza intensa. Por tanto, aplicándosele al individuo, la palabra tiene la acepción de uno que llevó a cabo o cumplió la idea por completo.

Evidentemente, el participio se deriva de la palabra *qahal,* la cual aparece en otro lugar en el Hiph'il en el sentido de "juntar". Probablemente indica uno que reúne o se dirige a una asamblea. La Septuaginta lo tradujo *ekklesiastes,* de donde proviene el título en español, y Jerónimo lo tradujo *concionatro* (esto es, uno que reúne una asamblea). La palabra se refiere entonces, a la función de un líder que habla en la asamblea. Por tanto, la traducción "predicador" es aproximadamente correcta.

Autor

No se menciona en todo el libro el nombre del autor. Sin embargo se ha considerado que con las palabras "el hijo de David, rey de Jerusalén" en el 1:1 se quiso hacer referencia a Salomón y por tanto, algunos han afirmado que Salomón fue el autor. Esta opinión parece estar respaldada por medio de la referencia a la gran sabiduría (1:16) y grandes obras (2:4-11), alusiones que parecen hacer referencia a Salomón. Sin embargo, no está generalizada la

opinión acera de la paternidad literaria salomónica y la mayoría de los eruditos protestantes ortodoxos, rechazan esta posición.

La razón para este rechazo generalizado de la paternidad literaria salomónica, se encuentra en las siguientes consideraciones:

(1) No aparece el nombre de Salomón. El libro no afirma definitivamente que Salomón haya sido su autor. Si lo hiciera, ese hecho en sí solucionaría el problema.

(2) Todos los escritos de Salomón llevan su nombre en los títulos. Sin embargo aquí aparece la singular designación *qoheleth,* y así en esa forma parece ser evidente (obsérvese la construcción femenina en el 7:27) que no era el propósito considerar a Salomón como el autor.

(3) Al mismo tiempo, debido a la adición de las palabras "el hijo de David, Rey en Jerusalén" parece existir una referencia a Salomón. ¿En qué sentido sin embargo se trata de establecer esta referencia? A la luz de las consideraciones anteriores (véase bajo 1y2) y la discusión que sigue, está claro que la referencia no es con el propósito de mostrar que Salomón haya sido el autor del libro. Sin embargo, a Salomón se le conoció por su gran sabiduría y entonces aquí se le considera "como un representante de aquella mente que es capaz de declarar tales cosas que son de profunda y duradera importancia para el pueblo de Dios" (Hengstenberg). Por tanto, la sabiduría es representada aquí como personificada, y esa persona es Salomón. Es por eso que se presenta a Salomón en un sentido ideal y por tanto no podemos decir que el autor sea culpable de una mentira literaria (compárese Lucas 11:49, 50 con Mateo 23:24).

(4) Nuevamente en el 1:16 el escritor dice que había aumentado en sabiduría "sobre todos los que fueron antes de mí en Jerusalén". Esto parece referirse a reyes anteriores, y si así es, no se aplicaría muy bien a Salomón. Es cierto que Hans Moeller ***(Einleitung, p.*** 216) cree que la referencia es únicamente a la Ciudad-Reino de Jerusalén, pero el limitar o restringir en esta forma la referencia no es convincente. No es muy probable que el autor, en caso de que haya sido Salomón, se haya comparado a sí mismo con gobernantes anteriores de la ciudad de los Jebuseos, o que hubiera incluido a su padre David en tal línea. Por tanto, el 1:16 parece implicar que el escritor vivió después de Salomón.

(5) En el 1:12 el escritor dice, "Yo *Qoheleth* fui Rey en Jerusalén". El tiempo pasado parece implicar que el escritor ya no era rey. Es cierto que el verbo *(hayithi)* puede traducirse "yo fui y todavía soy", pero esto no es muy natural. La implicación clara es que el escritor había sido y ya no es rey. Esto

por supuesto, no se aplicaría a Salomón, quien fue rey hasta el fin de su vida.

(6) Los antecedentes del libro no encajan en la época de Salomón. Fue una época de miseria y vanidad (1:2-11); el esplendor de la época de Salomón había terminado (1:12-2:26); había comenzado una época de muerte para Israel (3:1-15); existían la injusticia y la violencia (4:1-3); había una tiranía pagana (5:7, 9--19); se prefería a la muerte en lugar de la vida (7:1); "un hombre se enseñoreaba sobre otro hombre para mal suyo" (8:9). Lo anterior está basado en Hengstenberg. Véase también el 4:13 "mejor es el muchacho pobre y sabio, que el Rey viejo y fatuo que no sabe ser aconsejado", y el 8:2; 9:14-16; 10:16, 17, 20.

El lenguaje y el estilo del libro aparentemente señalan a una época posterior a la de Salomón. Algunas de las palabras parecen estar en arameo, lo cual en sí no es una indicación de fecha, mientras que otras parecen acercarse a la región del mishnah. Con toda probabilidad al libro se le debe dar una fecha alrededor de la época de Malaquías. El antecedente político es satisfactorio, y este período también satisfaría el fenómeno lingüístico.

Existe una declaración en el *Baba Bathra* 15a sobre que Ezequías y su compañía escribieron Eclesiastés. Sin embargo esto no niega la paternidad literaria salomónica, ya que el significado probablemente es que Ezequías y su compañía únicamente editaron el texto.1 La tradición cristiana y judía primitiva atribuían el libro a Salomón, y Lutero parece haber sido el primero que negó el que Salomón hubiera escrito el libro.

L. Wogue sostuvo que el autor original fue Salomón, pero que en una fecha posterior, antes del exilio, al libro se le enriqueció y editó con expresiones adicionales. En esta obra editorial participaron uno ó más editores. Así entonces, el fundamento o base es salomónico, pero el desarrollo y tal vez una gran parte de la redacción provienen de otra época.

A la paternidad literaria salomónica la defienden hoy Hans Moeller y los eruditos romanistas Gietmann y Schumacher. Aquellos que creen que el autor vivió después de Salomón están de acuerdo en que este último escritor vivió en el período postexílico. ¿Pero precisamente cuándo? Aquí es donde las opiniones difieren. Muchos le darían al libro una fecha alrededor del año 200 A. C., ya que creen que éste manifiesta señales inequívocas de influencia helénica, otros han deseado colocarlo tan tarde como el año 100 A. C., y Graetz aún llegó hasta el punto de considerar que el libro pertenecía a la época de Herodes el grande.

UNIDAD DE COMPOSICION

Algunos de los Padres de la Iglesia como Gregorio El Grande, Gregorio Taumaturgo, Gregorio de Niza, Jerónimo, así como algunos escritores medievales, Bonaventura, Tomás de Aquino, Nicolás de Lira, y algunos escritores modernos, han opinado que el libro está formado por un diálogo en el cual se discuten varios problemas. Sin embargo, aquellos que sostienen este punto de vista no niegan la unidad del libro.

Algunos han considerado que el 12:13-14 es una adición que se incluyó con el propósito de obscurecer el verdadero contenido del libro y se ha llegado a sospechar también del 11:9b, 12:1a, y 7 por la misma razón. Las razones para considerar a estos versículos como adiciones, sin embargo, están en realidad basadas en una mala interpretación de la verdadera enseñanza del libro.

Eissfeldt considera a los siguientes como adiciones posteriores: 2:26; 3:17; 7:26b; 8:5, 12b, 13a; 11:9b; 12:7b y 12:12-14.

PROPOSITO

Existen aquellos que afirman que el libro contiene la influencia de la filosofía griega, y se supone que se han encontrado paralelos en Aristóteles, Heráclito, los Estoicos y los epicúrlos. Estos supuestos paralelos sin embargo, no son verdaderos. Ni tampoco encontramos paralelos en la literatura egipcia, ni en ningún otro lugar en el mundo pagano antiguo.

Existen también otros que afirman que la enseñanza de Eclesiastés no está de acuerdo con la enseñanza del Evangelio. Se dice que el libro presenta únicamente el razonamiento humano; es lo mejor que el hombre puede hacer; es algo legal y aparte de la redención el hombre no puede efectuar nada mejor. También se dice que el libro no anticipa el evangelio. Podemos preguntar por supuesto, ¿si este punto de vista tan denigrante acerca del Eclesiastés es correcto, a qué se debe que Dios haya permitido que se le incluyera en el Canon?

La llave para la adecuada comprensión del libro se encuentra en las palabras de la conclusión en: “teme a Dios y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre. Porque Dios traerá toda obra a juicio, el cual se hará sobre toda cosa oculta, buena o mala” (12:13, 14). No puede existir ningún propósito

más elevado en la vida que este. Este es la misma meta grandiosa que nuestro Señor estableció en el sermón del monte. Es una demanda divina en favor de la perfección absoluta, una meta hacia la cual todo el pueblo de Dios debe luchar.

Sin embargo, aún cuando la meta hacia la cual debemos dirigirnos es clara, fallamos en nuestro intento de alcanzarla; y la razón de esto la declara Eclesiastés: "He aquí, solamente he hallado esto: que Dios hizo al hombre recto, mas ellos buscaron muchas cuentas" (7:29). La palabra traducida "cuentas" *(hishshevonoth)* significa "pensamientos, planes". La idea es que Dios hizo al hombre perfecto (esto es, derecho, recto), pero el hombre se ha alejado de esta condición encontrando para sí mismo planes propios que son contrarios a su condición original. En otras palabras, aquí aprendemos que el hombre ha caído de su estado original de integridad en el cual Dios lo había creado. No existe en la filosofía griega nada similar a esto. Es la enseñanza bíblica pura. Representa el reflejo de uno que había tenido ricas y variadas experiencias en el mundo, y quien como resultado de su experiencia estaba profundamente convencido del hecho de que el hombre no era ya lo que había sido cuando Dios lo creó. Ningún razonamiento humano por sí sólo llegaría a tal conclusión, ya que el razonamiento humano por sí sólo (esto es, no regenerado) está lleno de orgullo y ve al hombre como el punto de referencia último para la interpretación de la vida.

Estamos ahora listos para considerar la importancia de todo el libro. El escritor narra las experiencias de su vida. Ha probado esto, aquello, en un esfuerzo por llegar a una verdadera interpretación de la vida. Sin embargo, descubre que todo es vanidad. A pesar de todo esto, presenta un buen consejo para el goce práctico de la vida. Por ejemplo dice, "no hay cosa mejor para el hombre sino que coma y beba, y que su alma vea el bien de su trabajo" (2:24). Pasajes tales como este demuestran claramente que el autor no es un pesimista. Pero tales pasajes tampoco enseñan que el goce de las cosas de la vida sea un fin en sí. N o son sino direcciones prácticas para el alma temerosa de Dios para su instrucción a través de esta vida. La vida sin embargo, en todos sus múltiples aspectos carece completamente de significado lejos de Dios. Este es el tema grandioso del libro. La vida lejos de Dios no puede tener ningún significado, ya que sólo Dios puede dar significado a la vida. Para declarar el asunto en una forma un poco distinta podemos decir: Dios es el modelo, medida, y punto de referencia último por medio del cual se debe interpretar cada aspecto de la vida. Si se considera al hombre o al mundo como el último punto de referencia, todo

es vanidad. Todo pierde su significado y nos lleva solamente a la desolación. La única posible interpretación del mundo es entonces el considerarlo como una creación de Dios y usarlo y gozarlo para su gloria.

ANALISIS

I. *Eclesiastés* 1:1-11. *El Prólogo.*

(1) 1:1. Encabezado.

(2) 1:2-11. Introducción a todo el Libro. El tema básico se presenta en los versículos 2 y 3, esto es, la venidad de todas las cosas. Esto no se debe explicar en un sentido materialista como si la vida en sí fuera mala. El resto del libro demuestra que en sí mismas, lejos de Dios y cuando no se les usa para su gloria, todas las cosas son en vano. Aún aquellas cosas que son buenas y dignas de alabanza en sí mismas pierden su significado, y se vuelven vanas cuando se les busca por sí y no por causa de Dios. Este tema básico está respaldado por una apelación, versículo 4 y siguientes, a los cambios que también aparecen en la tierra y en la vida humana.

II. *Eclesiastés* 1:12-6:12. *La vanidad de todas las cosas.*

(1) 1:12-18. La búsqueda de la sabiduría humana es en vano. El predicador comienza aquí las secciones “yo”, esto es que utiliza el pronombre de la primera persona singular. El predicador ha iniciado una investigación, cuyo resultado se declara.

(2) 2:1-11. Los placeres son vanos. Este parece ser el primer punto de la investigación. Placeres, lujos, y grande riqueza también demuestran ser vanidad.

(3) 2:12-23. La sabiduría y las riquezas son en vano. El segundo punto de la investigación del predicador.

(4) 2:24-3:15. Este parece ser el tercer punto de la investigación. Aún los esfuerzos humanos son vanos, y uno no puede siempre disfrutar del resultado de sus trabajos.

(5) 3:16-4:6. El cuarto punto es que en la tierra prevalecen la maldad y la opresión.

(6) 4:7-12. El quinto punto es que dos pueden tener más éxito en varios trabajos que uno solo.

(7) 4:13-16. El sexto punto es que la sabiduría y la pobreza son mejores que la necedad y las riquezas.

(8) 5:1-7. El séptimo punto consiste en consejos generales. El hombre debe guardar su responsabilidad y temor a Dios.

(9) 5:8-6:12. El propósito de esta sección es manifestar la vanidad de las riquezas. Desarrolla ciertos temas que ya anteriormente se habían presentado para alcanzar este fin.

III. *Eclesiastés* 7:1-12:7. *Las palabras de sabiduría.*

(1) 7:1-14. Consejo práctico para una vida bien ordenada.

(2) 7:15--22. Todos los hombres son pecadores, pero la fortaleza del sabio reside en su sabiduría.

(3) 7:23-29. La conclusión de la investigación del predicador. El hombre es pecador: “Un hombre entre mil he hallado; mas mujer de todas estas nunca hallé”. Dios ha formado al hombre íntegro, “mas ellos buscaron muchas cuentas” (7:29).

(4) 8:1-8. Se debe respetar al Rey.

(5) 8:9-17. Aunque parece como si el impío pudiera tener más suerte que en justo, aún así el predicador sabe que ante Dios - esto no es así.

(6) 9:1-10. Pensamientos sobre el orden y la administración del mundo.

(7) 9:11-10; 3. Observaciones sobre la sabiduría y la necedad. (8) 10; 4-20. Comparación entre el sabio y el necio.

(9) 11:1-12:7. Varias observaciones prácticas.

IV. *Eclesiastés* 12:9-14. *Epílogo.*

La conclusión. El hombre debe temer a Dios y guardar sus mandamientos.

NOTA DEL CAPITULO VEINTICINCO

1. Compárese también *Megílla* 7a; *Shabbath* 30, donde se dice

expresamente que Salomón es el autor.

CAPITULO VEINTISEIS

ESTHER

Nombre

El libro toma su nombre de su personaje principal *'estero* Esta es una palabra persa que significa “estrella”. El nombre hebreo de Esther fue Hadhassah, que significa “mirto” (2:7).

AUTOR

De acuerdo con el *Baba Bathra* 15a., “los hombres de la gran sinagoga escribieron.... el rollo de Esther”. Josefo *(antigüedades* 11:6:1) consideraba a Mardoqueo como el autor y parece ser que esta opinión la compartían en la sinagoga. En favor de esto algunas veces se ha insistido que en los últimos dos capítulos de Esther se hace mención a las cartas y escritos de Mardoqueo. Pero no existe evidencia alguna de que estas cartas o escritos hayan constituido el libro de Esther o aún alguna parte de éste. Además, a la luz del 10:3 parece más bien claro que Mardoqueo no fue el autor del libro.

Ibn Ezra sugirió que el autor original había sido Mardoqueo. Pensaba que éste se había dado cuenta de que a los persas les gustaría tener una copia del libro para sus archivos oficiales, y que substituirían el nombre de sus ídolos por el nombre de Dios. Para prevenir el que tal cosa sucediera, Mardoqueo deliberadamente omitió el nombre de Dios. Esto es ingenioso, pero demuestra definitivamente un punto de vista muy bajo sobre la naturaleza de las Escrituras.

El hecho en verdad es que no sabemos quién fue el autor. Parece ser que vivió más bien en Persia que en Palestina, ya que exhibe una familiaridad tan íntima con la vida persa y sus costumbres. Sin duda que al componer Esther utilizó algunos de los manuscritos de Mardoqueo (9:20) y de los libros de las Crónicas de los Reyes de Media y Persia (2:23, 10:2) y probablemente también

de la tradición oral. Tales fueron evidentemente sus fuentes históricas.

Es sumamente difícil el poder precisar cuando vivió y trabajó este autor anónimo del libro de Esther. De acuerdo con el 10:2, el libro se escribió después de la muerte de Asuero (Xerxes). De hecho, cuando este se compuso quedó escrita la historia oficial de Jerjes. Generalmente se acepta como la fecha del asesinato de Jerjes el año 465 A. C.

E 11:1 parece indicar que Jerjes era bien conocido de los lectores. Además, el conocimiento exacto acerca de Persia parece indicarnos una fecha poco después de la muerte de Assuero (o Jerjes). Por tanto, es mejor considerar que el autor vivió aproximadamente durante la última mitad del siglo quinto A. C. pero de esto no podemos estar seguros.

HISTORICIDAD DEL LIBRO

Entre los judíos al libro de Esther generalmente se le considera en alta estima. Así es sin duda, en el Talmud de Jerusalén *(Megilla)* se dice que mientras los profetas y los escritos no lleguen a nada *(yivtol),* el Pentateuco y Esther (y el *Halachot?)* nunca perecerían. Sin embargo existen algunas declaraciones Talmúdicas acerca de que Esther no mancha las manos (esto es, no es canónico).

Muchos eruditos modernos niegan en forma absoluta la historicidad del libro y lo consideran únicamente como un romance histórico. Así por ejemplo, Cornill declara, "El expositor cristiano del Antiguo Testamento preferiría pasar por alto el libro de Esther por completo, y de cualquier manera no le interesa ocuparse de él más que lo que sea absolutamente necesario; porque aún cuando este libro es valioso para nosotros como un documento para la historia de la religión, al recibirlo en la colección de los escritos sagrados los organizadores del Canon cometieron una seria equivocarados los organizadores del Canon cometieron una seria equivocación. En este lugar se muestran las peores y más desfavorables características del judaísmo sin ninguna máscara; y fue solamente en Alejandría donde se sintió la necesidad absoluta de cubrir los más horrorosos lugares desnudos con un par de parches religiosos" (*Introduction,* p. 257).

No todos los escritores son tan violentos en su condenación del libro como lo es Cornill. Ewald ha dicho que al pasar de otros libros del Antiguo Testamento a Esther, "caemos del cielo a la tierra". Driver es mucho más cuidadoso, y mientras que él también considera al libro más bien como una

historia, cuando menos cree que "el escritor demuestra estar bien informado de las instituciones y costumbres persas; y no comete anacronismos tales como los que ocurren en Tobías o Judith; y el carácter de Jerjes, tal como él lo describe, está de acuerdo con la historia" (IOT, p. 453).

¿Cuáles son entonces las objeciones principales a la historicidad del libro?

(1) El autor consideró a Jerjes como el sucesor inmediato de Nabucodonosor. Esta objeción está basada en el 2:5, 6, el cual se supone que enseña que a Mardoqueo se le había llevado de Jerusalén por orden de Nabucodonosor en el destierro de Joachin. Por tanto, durante la época de Jerjes, Mardoqueo tendría más de 100 años. La objeción continúa diciendo que ya que el autor no deseaba representar a Mardoqueo como con más de 100 años, es obvio que no conocía la historia. Evidentemente creía que Jerjes había reinado poco tiempo después de la época de Nabucodonosor. Pero esto no concuerda. Si uno solamente leyera el 2:5, 6 cuidadosamente podría observarce que el que fué llevado de Jerusalén no fue Mardoqueo sino Cis, el tatarabuelo de Mardoqueo. El pronombre relativo "el cual" del versículo 6 no se refiere a Mardoqueo sino a Cis. Esta supuesta dificultad por lo tanto se desvanece por completo.

(2) Más importante todavía es la objeción que afirma que, de acuerdo con Herodotus 111:84, Jerjes 11 pudo haber tenido solamente una esposa de la familia de "siete", por tanto Esther la judía no pudo haber sido su reina. Técnicamente puede haber sido cierto que el rey al seleccionar una esposa estaba limitado a las seis nobles familias pero en realidad el rey hacía como bien le parecía (compárese Herodotus 111:31). Además, estos reglamentos en Herodotus 111:84 parecen referirse solamente al sucesor de Pseudo-Smerdis, esto es, Darío, y aparentemente él tenía por esposa no sólo a una hija de las "siete" sino que también a varias otras.

(3) Se dice que la esposa de Jerjes fue Amestris, y no Esther. Esta mujer se distinguió por su crueldad y no se le debe identificar con Esther, aún cuando algunos críticos parecen pensar que Esther era también lo suficientemente cruel. En el segundo año de su reinado Jerjes salió en contra de Egipto y lo dominó. En el tercer año de su reinado convocó a una Asamblea para considerar una expedición en contra de Grecia (Herodotus VII: 8, compárese con Esther 1:3 parece que esta es la Asamblea mencionada por Herodotus, siendo el año 483 A. C.). En el 480 Jerjes realizó su expedición en contra de Grecia, pero regresó derrotado. De acuerdo con Herodotus IX: 108 entonces puso atención a su harem. En el séptimo año del Rey, Esther fue hecha reina (Esther 2:16 y siguientes). Considerando la posición y carácter de Jerjes, bien podemos creer

que él pudo haber tenido más de una esposa.

(4) Se dice que no es muy probable que el Rey hubiera enviado decretos en idiomas distintos, tal como lo declara el 1:22; 3:12; 8:9. Pero las objeciones a este procedimiento son subjetivas. Cada día es más evidente el hecho de que los judíos estaban profusamente distribuidos por toda Persia, y no parece existir razón suficiente para negar la historicidad de estas declaraciones.

(5) Se ha objetado que hubiera sido increíble la matanza de los 75,000 enemigos de los judíos (9:16 y también 9:6, 12, 15). La Septuaginta nos da el número de 15,000 y por tanto muchos eruditos la prefieren. Al mismo tiempo, una masacre tal como esta no es en verdad una rareza en aquellos tiempos y países del Oriente.

Se cree que no es exacto el origen de la fiesta del Purim tal como se presenta en Esther, ya que la palabra *pur* no se usa con este sentido en Persa.[1] Puede ser que haya sido la costumbre en las fiestas persas la de dar regalos. Pudo muy bien haber sucedido que en su celebración, los judíos hubieran guardado algunas de las costumbres persas. Pero con excepción de esto no existe razón alguna para negar la exactitud del 9:22.

P. J ensen y Zimmern han asumido que existe una base mitológica para la narración. Esta tenía que ver con la conquista de las deidades elamitas por los dioses de Babilonia y también con la victoria de Marduk sobre el Caos. Así entonces, Aman corresponde a Human, Vashti a Mashti, Esther a Ishtar, Mardoqueo a Marduk. Se supone que también Aman significa la deidad del Caos. Sin embargo Gunkel ha puesto en tela de duda esta opinión. El nombre de Esther probablemente proviene del persa *Stara* (estrella"), y Mardoqueo es un nombre personal bastante común.

No es muy popular hoy en día la teoría mitológica, pero la opinión de que Esther es un romance sí es bastante popular. Eissfeldt cree que este es el mismo tipo de historia que las narraciones en Daniel 1-6. Sin embargo, a la luz de la extraordinaria exactitud histórica y geográfica del libro, y en vista del carácter extremadamente débil de los argumentos que se aducen en contra de su historicidad, y en consideración del hecho que el libro manifiesta ser una historia clara y carece de la fantasía que caracteriza a los romances, nosotros creemos que la única interpretación correcta es considerar a esta obra como puramente histórica.

PROPOSITO

Es perfectamente cierto que en el libro de Esther no se menciona el nombre de Dios. Sin embargo, esto no es razón suficiente para dudar de su canonicidad. Debemos observar también que no se menciona la oración, ni la alabanza, ni tampoco existe ninguna mención *directa* sobre la adoración a Dios. Por otra parte, debemos considerar la ordenanza del ayuno (5:16) como que contiene cuando menos cierta acepción religiosa, y en el 9:31 "el fin de los ayunos y de su clamor" es una frase que probablemente también tiene implicaciones religiosas. Especialmente las palabras HSU clamor" parece implicar una súplica pidiendo ayuda, aparentemente dirigida a Dios. De cualquier manera, el 4:14 seguramente parece enseñar la doctrina de una Providencia soberana. A la luz de estos hechos no es correcto decir que el libro de Esther sea de contenido puramente de carácter secular. ¿Pero a qué se debe que no se mencione el nombre de Dios? ¿Por qué no existe más énfasis sobre el servicio y la adoración a Jehová? La contestación no es fácil. La línea de pensamiento que a continuación sigue es probable que sugiera la respuesta correcta.

Cuando en el 539 Ciro conquistó Babilonia encontró que los judíos estaban listos para volver a Palestina. Asimismo les dio permiso para regresar y reconstruir su Templo en Jerusalén. Muchos de los judíos regresaron, pero muchos otros no. Se quedaron aún durante muchos siglos después; hasta en la era cristiana se encontraban judíos en el Valle de Mesopotamia. Es muy probable que debamos reconocer a Daniel entre aquellos judíos que permanecieron.

En el octavo capítulo de Daniel, el profeta se ve a sí mismo como una visión en Susa, el palacio, el cual está en Persia. Es muy probable que los reyes de Babilonia hayan enviado a los judíos a Persia o que hubieran permitido que algunos de ellos emigraran allá. Leemos que cuando capturaron a Israel, el Rey asirio colocó a algunos de ellos en la ciudad de los medos (2° Reyes 17:6). Por tanto, pudo haber existido una población judía en Persia aún desde la época del primer cautiverio. Estos judíos que estaban en Persia aparentemente no deseaban regresar a Palestina. No querían abandonar Persia e iniciar la marcha hacia la tierra prometida. Podríamos decir que su espíritu teocrático era débil. Pero aún así constituían el pueblo escogido de Dios. Sin embargo, no fue a través de ellos que la salvación prometida había de venir al mundo, pero a pesar de este hecho, Dios no los había rechazado. Aún continuaría vigilándolos y protegiéndolos de sus enemigos y de la injusta opresión. Y de ellos habría de

venir la gran fiesta del Purim. Pero ya que estos judíos no estaban ya en la línea teocrática, por así decir, no se asocia a ellos el *Nombre* del Dios del pacto. El libro de Esther sirve entonces para el propósito de manifestar cómo es que la Providencia divina gobierna todas las cosas: aún en un país lejano el pueblo de Dios permanece en sus manos. Pero ya que están en este país lejano y distante, y no en la tierra prometida, no se menciona Su nombre. Al hacernos que contemplemos las obras de la Providencia, el libro después de todo, vuelve nuestros ojos a Dios, quien determina el destino de los hombres y de las naciones.

UNIDAD DEL LIBRO

Varios eruditos (por ejemplo Eissfeldt, Steuernagel) consideran al 9:20-32 como un comentario. El 9:19 creen ellos que forma una conclusión apropiada del libro. Los judíos que estaban en el campo celebraban el día decimocuarto y aquellos de la ciudad el decimoquinto de Adar. Pero se dice que aparece una diferencia en el 9:20--32. Se cree que el lenguaje está más afectado y complicado (Eissfeldt) que en la primera parte del libro. También se piensa que la distinción entre los judíos de la cuidad y del campo no se establece ya, sino que todos deben celebrar en el decimocuarto y decimoquinto de Adar. Se nos dice que la práctica había sido cambiada, y que se añadió el 9:20-32 únicamente para justificar este cambio de práctica.

Es necesario echar fuera también el capítulo 10:1-3, ya que su estilo analístico no encaja bien con el estilo de romance-narración. La frase “libro de la historia de los Reyes de Media y Persia” se dice que suena demasiado a “libro de la historia de los Reyes de Israel y Judá” en el libro de Reyes. Por tanto, algunos han negado la historicidad de esta referencia.

Como contestación a estas afirmaciones nosotros podemos declarar que por lo que toca al cambio de estilo en el 9:20-32 este se debe al carácter de resumen de esta sección. No podemos tampoco encontrar ningún cambio en las prescripciones con respecto a la celebración del Purim. El 9:21 simplemente condensa todo lo que había sido dicho antes. En el 9:17-19 se nos ha dicho que los judíos que vivan en el campo deben celebrar el decimocuarto y los judíos de la ciudad el decimoquinto. Entonces, el 9:20-21 (compárese también los versículos 22, 27, “estos dos días”, 28, 31) narra que Mardoqueo envió cartas a todos los judíos - cerca y lejos - para que guardasen estos dos días. Me es imposible ver alguna evidencia en favor del supuesto cambio de esta práctica.

Si el supuesto cambio se encuentra aquí, ¿a qué se debe que los judíos que por tanto tiempo habían guardado esta festividad, no se dieron cuenta de la discrepancia mucho antes? Por lo que toca al carácter histórico del capítulo 10, su mera presencia demuestra que el libro de Esther no es únicamente una historia. Si su presencia resulta tan incongruente con un "romance", ¿a qué se debe que un redactor la hubiera colocado allí? Parece que no existe ninguna base objetiva para rechazar el 9:20-32 ó 101-3.

NOTA DEL CAPITULO VEINTISEIS

1. Zimmern afirmaba que *pur* tenía relación con la palabra babilónica *puhru* ("asamblea"). Pero Gunkel indicó que era imposible establecer tal relación. Probablemente *pur* se deriva del asirio *puro* ("suerte").

CAPITULO VEINTISIETE

DANIEL

NOMBRE

El libro lleva el nombre de su personaje principal *danf el.* Este nombre también se le dio al segundo hijo de David (l° Crónicas 3:1; compárese también con Esdras 8:2 y Nehemías 10:6).

AUTOR

De acuerdo con el *Baba Bathra* 15a, “los hombres de la Gran Sinagoga escribieron.... Daniel”. Sin embargo, por medio de esta declaración los judíos no tuvieron la intención de negarle al mismo Daniel la paternidad literaria de su libro. De hecho, tanto la tradición judía como la cristiana dan testimonio de que Daniel, viviendo en el atrio real en Babilonia, compuso su libro durante el siglo sexto A. C. Puede observarse que esta tesis tradicional es correcta si se consideran las siguientes observaciones.

(1) Jesucristo citó a Daniel (Compárese Mateo 24:15 con Daniel 9:27 y 12:11). Ya sea que la referencia de Cristo sea a Daniel 9:27 o al 12:11, El declara que fue Daniel el profeta quien pronunció la abominación de la desolación. Esto es mucho más interesante, ya que tanto el 9:27 como el 12:11 son considerados por la crítica moderna negativa como provenientes del tiempo de los macabeos. Estos dos pasajes en Daniel es necesario que se les considere en sus respectivos contextos. Por tanto, es evidente que Cristo consideró, cuando menos a una porción del Libro, como habiendo sido escrita por el mismo Daniel.

Se ha hecho un esfuerzo por resolver esta dificultad por Cartledge (A Conservative Introduction to the Old Testament, 1943, p. 221), quien dice, “Jesús pudo haber sabido que el libro había sido escrito por alguna otra persona, y aún así, se pudo haber referido a él en la manera popular. O el hecho de

“vaciarse” del cual habló Pablo, pudo haber impedido que el Jesús encarnado haya tenido un conocimiento absoluto y completo acerca de ciertas cosas no esenciales; es posible que haya utilizado únicamente la tradición popular. Sin embargo, esta observación no está justificada. Es cierto que en su naturaleza humana nuestro Señor no tuvo conocimiento de algunas cosas. Cartledge mismo indica que Cristo había mencionado que él desconocía el Tiempo de su venida por segunda vez; esto es cierto, pero debemos observar que Cristo guardó absoluto silencio acerca de estas cosas de las cuales El no tenía ninguna información. No habló del día y la hora, excepto de una manera general.

Tampoco es posible decir que El únicamente haya utilizado la tradición popular, ya que esto implica, o que era un ignorante, o que engañaba a la gente. Si dentro de su naturaleza humana Jesucristo pudo haber ignorado la identidad del verdadero autor del libro de Daniel, nunca hubiera hablado sobre la materia. Y si, sabiendo que Daniel no había hablado sobre la abominación de la desolación, hubiera prestado su voz al punto de vista erróneo acerca de que Daniel había hablado de ella, entonces era 'culpable de engaño. Debió haber corregido ese punto de vista equivocado.

Si no corrigió tal punto de vista, podemos deducir que no era digno de confianza; y si no es digno de confianza en un asunto de la importancia de este, ¿cómo es posible saber que El sea digno de confianza, cuando se pone ante nosotros como nuestra única esperanza para la salvación?

Es necesario rechazar tal opinión acerca de nuestro Señor. El asunto sobre la paternidad literaria de Daniel es importante, ya que el libro trata acerca de los destinos del hombre. Si Daniel escribió el libro y habló de acontecimientos futuros que habrían de afectar el bienestar de la humanidad, tal como nuestro Señor lo indicó, debemos poner cuidadosa atención a lo que este Libro declara. Sin embargo, si Daniel no escribió el libro y Cristo estaba equivocado o deliberadamente nos permitió creer que Daniel había escrito el libro, entonces ¿qué garantía poseemos para creer que el contenido del libro sea verdad?

(2) Lo que el mismo libro declara respalda el testimonio de Jesucristo. Daniel habla en la primera persona y declara haber sido el receptáculo de las revelaciones divinas (Compárese por ejemplo, 7:2, 4, 6 Y siguientes, 28; 8:1 y siguientes, 15 y siguientes; 9:2 y siguientes: 10:2 y siguientes; 12:5-8). En el 12:4 se le ordena conservar el libro en el cual se encuentran las palabras.

A este respecto podríamos también observar que es obvio que todo el libro es la obra de un solo escritor, y si a Daniel se le nombra como al receptáculo de

las revelaciones, se deduce que él sea el autor de todo el libro. Los argumentos a favor de la unidad del libro son las siguientes:

(a) La primera parte del libro nos prepara para la segunda, y la segunda señala hacia la primera. Así por ejemplo el Capítulo 7 desarrolla en una forma más completa lo que se presenta en el Capítulo 2 como lo hace el Capítulo 8. A pesar de esto, ni el capítulo 7 ni el 8 son comprensibles por completo sin el capítulo 2. El capítulo 2 también prepara el camino para las revelaciones en los capítulos 9, 10, 11, Y 12, Y todos estos capítulos están basados en las relaciones anteriores del capítulo 2 (Compárese también el 2:28 y el 4:2, 7, 10 con el 7:1, 2, 15).

(b) Las diferentes secciones de la misma parte también exhiben una relación mutua. El lector debe comparar el 3:12 con el 2:49; la narración de la transportación de los vasos sagrados (1:1,2), nos prepara para comprender la fiesta de Belsasar en el capítulo 5; debemos comparar el 9:21 con el 8:15 y siguientes; el 10:12 con el 9:23; etc. Si el lector lee el libro cuidadosamente, quedará profundamente impresionado con la forma extraordinaria en la cual se relacionan las distintas partes del libro y depende la una de la otra.

(c) Las narraciones históricas poseen el propósito uniforme de revelar cómo es glorificado el Dios de Israel sobre las naciones paganas.

(d) Es posible contemplar el carácter de Daniel donde quiera y en todas partes este es el mismo. Es un mismo Daniel el que aparece a través de todo el libro.

(e) Los eruditos de todas las escuelas de pensamiento han reconocido abiertamente la unidad literaria del libro. Los eruditos conservadores naturalmente que han considerado a Daniel como una unidad, pero también algunos de los siguientes eruditos lo han llegado a considerar así: Driver, Charles, Rowley, Pfeiffer.l

(3) En los siguientes pasajes del Nuevo Testamento existe aunque sea una aprobación indirecta de la integridad del libro de Daniel: Mateo 10:23; 16:27 y siguientes; 19:28; 24:30; 25:31; 26:64.

(4) El libro refleja los antecedentes de los imperios babilónico y persa. Se han presentado algunas objeciones históricas en contra del libro, pero no parecen ser válidas.

Uno de los primeros críticos que negara el hecho que Daniel escribió el libro que lleva su nombre, fue Pornrio, filósofo neo platónico del tercer siglo D. C. Durante una visita a Sicilia, Pornrio, que entonces tenía aproximadamente Cuarenta años de edad, escribió una obra en quince libros, titulada *Contra los*

Cristianos. Esta obra se ha perdido por completo, pero ha sido posible conservar en el comentario de Jerónimo acerca de Daniel, algunas partes del decimosegundo libro, en el cual Porfirio atacaba a Daniel. Este autor negaba que Daniel, en el siglo sexto A. C., haya sido el autor de su libro, y afirmaba que había sido escrito por alguien que vivió en Judea durante la época de Antíoco Epifanes. La razón que llevó a Pornrio a esta conclusión, fue el hecho que el libro de Daniel habla en una forma tan exacta acerca de los tiempos de Antíoco. Por tanto, debe ser historia y no profecía, ya que de acuerdo con Porfirio la profecía que predice es imposible *(si quid autem ultra opinatus dit, quia futura nescient, esse mentitum).* El autor de Daniel mintió *(mentitum)* con el propósito de revivir la esperanza de los judíos de su época.

La crítica de Porfirio acerca de Daniel estaba basada, por lo tanto, en sus presuposiciones filosóficas antiteísticas. Creía que era imposible la profecía predictiva, negó por tanto, que Daniel haya declarado tal profecía. Sin embargo existe una cosa que debe mencionarse a favor de Porfirio. El reconoció claramente que si un personaje anónimo escribió bajo el disfraz del nombre de Daniel, este autor anónimo fue un farsante. De hecho, esta es la objeción principal para aceptar el punto de vista de que algún judío desconocido haya escrito el libro de Daniel utilizando únicamente el nombre como un disfraz. Esto no es más que engaño y no hay manera de escapar tal responsabilidad. Como Pusey bien lo ha dicho, "el libro de Daniel está adecuadamente preparado para ser un campo de batalla entre la fe y la incredulidad. No admite medidas a medias. O es divino o es falso" *(Daniel,* p. 75).

A este respecto me gustaría citar lo que he escrito en otro lugar: "El libro de Daniel implica ser una historia seria. Declara ser una revelación del Dios del Cielo que se ocupa del bienestar futuro de los hombres y las naciones. Si este libro fue escrito durante la época de los macabeos con el propósito de fortalecer la fe del pueblo de aquellos tiempos, y en esta forma se creó la impresión de que Daniel, un judío del siglo sexto había sido el autor, entonces nos guste o no el libro es un fraude. No hay forma de escapar a esta conclusión. No es posible decir solamente que los judíos con frecuencia practicaban esto, tal cosa no disminuye su culpa un ápice. Una cosa es declarar un romance inofensivo bajo un seudónimo, y otra cosa es declarar bajo un seudónimo un libro, proclamando que este es una revelación de Dios que tiene que ver con la conducta de los hombres, y luego considerar el tal libro canónico. Los judíos del período ínter testamentario pudieron haber hecho lo primero, pero no poseemos evidencia alguna de que hayan efectuado lo segundo" (CD, p. 25).

Uriel Acosta (1590-1647), un racionalista judío consideró que el libro de Daniel había sido alterado con el propósito de favorecer la doctrina de la resurrección del cuerpo. En 1727, el deísta inglés Antonio Collins, en un apéndice a su obra *Scheme of Literal Prophecy Considered,* atacó la integridad de la profecía. Pero probablemente el primer ataque cuidadosamente lanzado en contra de Daniel, lo efectuó Leonardo Bertholdt (1806-08). De ahí en adelante dos puntos de vista han estado luchando por mantener su ascendencia. U no de estos - la posición que aquí se presenta mantiene que fue el mismo Daniel quien bajo la inspiración de Dios, escribió su libro en Babilonia durante el siglo sexto A. C. La otra opinión es que en judío desconocido escribió el libro en Palestina durante la época de los macabeos en el siglo segundo A. C.

En tiempos modernos, esta teoría ha recibido insignificantes modificaciones a manos de Gustavo Hoelscher ("Die Entstehung des Buches Daniel" en *Theologische Studiew and Kritiken,* xcii, 1919, pp. 113-138). Hoelscher afirmaba que el autor del libro vivió durante los tiempos de los macabeos. Fue quien escribió Daniel 8-12. Ante él estaba una colección antigua de cinco narraciones, esto es, Daniel 2:6 que debido a los antecedentes en él, es muy anterior al período Macabeo. El compositor tomó estas cinco narraciones, las proveyó con una introducción (capítulo 1), insertó el capítulo 7 como un eslabón colectivo, y en esta forma produjo el libro de Daniel actual. Ha habido otros que también han adoptado esencialmente esta opinión. ¿A qué se debe, entonces, que los eruditos se rehúsen a atribuirle la paternidad literaria del libro a Daniel?

(1) En primer lugar, el décimoprimer capítulo de Daniel (sin contar los versículos 36-45), exhibe un cuadro tan exacto de las guerras entre Siria y Egipto, y de la época de Antíoco Epífanes, que sin duda ha ejercido influencia y continúa siendo una influencia sobre muchos para considerar este libro la obra de un testigo ocular de estos acontecimientos. Asimismo, se describen tan claramente estos tiempos en el capítulo 8, que muchos sienten que también deben haber sido escritos después de que los eventos se habían llevado a cabo. No seria justo decir que todos los que creen que el libro se escribió después de que hubieron sucedido los acontecimientos que ahí se describen, estén de acuerdo con Porfirio en no creer en la profecía predictiva; pero existen muchos que respaldan esta opinión y que también así lo han creído. De cualquier manera, el carácter de estos capítulos ha ejercido una fuerte influencia, creo yo, para darle forma a los puntos de vista de algunos, por lo que toca a la fecha de la paternidad literaria.

(2) En segundo lugar, muchos eruditos no creen que Daniel haya escrito el libro, ya que piensan que hay inconsistencias e inexactitudes históricas que no se encontrarían si el libro realmente hubiera sido escrito por Daniel. Entre otras se citan las siguientes:

(a) La declaración en Daniel 1:1 con referencia al tercer año de Joacim se dice que es un anacronismo, ya que Jeremías, en el cuarto año de Joacim, habla de los caldeos en una forma que demuestra que estos no habían atacado aún Jerusalén (Compárese Jer. 25:1, 9; 46:2. Jeremías 25:1 muestra que el cuarto año de Joacim fue el primer año de Nabucodonosor. Algunos piensan que el autor de Daniel se confundió, y que él tenía en mente el sitio de Jerusalem en 597 A. C. cuando Joacim fue rey. Pero, ¿estaba confundido el autor de Daniel? Se han hecho algunos intentos para contestar esta supuesta dificultad.

(i) Aalders *(EQ,* Vol. 2, No. 3) sugiere que dado que las letras del alfabeto en los manuscritos hebreos representaban números, hubo un error al sustituir *gimel* (tres") por waw (seis"). Por lo tanto, él afirmaría que la expedición tuvo lugar en el año sexto de Joacim. . Esto es una posible solución, pero puesto que todas las versiones respaldan el texto hebreo actual, el error debe haber sido muy antiguo.

(ii) Keil y otros traducirían la palabra hebrea *ba* en Daniel 1:1 como "salió". Así, entonces, el versículo declararía solamente que en el tercer año de Joacim, Nabucodonosor salió para Jerusalén. Si esta traducción está correcta, no es necesario suponer que Nabucodonosor en realidad llegó a Jerusalén y la sitió en el año tercero de Joacim. A pesar de las críticas contrarias de Driver y otros, esta traducción es perfectamente posible (compárese Génesis 45:17; Éxodo 6:11; 7:26; 9:1; 10:1; Números 32:6; l° SamueI20:19; 2 Reyes 5:5; Jonás 1:3). Sin embargo la presencia de la declaración "y cercóla", teniendo tan cercana relación con el verbo "vino", así como la mención de la fecha, de la impresión de que el sitio se llevó a cabo en el año tercero.

(iii) La solución correcta, me parece, se encuentra en el hecho de que Daniel considera aquí los años de acuerdo con el método babilónico y Jeremías de acuerdo con el método Palestina. El año en el cual el rey ascendió al trono fue designado con el sistema babilónico, no el *primer* año, sino "el año de la ascensión al reino". Por tanto, la mención del año tercero de Joacim, posee en el libro de Daniel una referencia al mismo año que Jeremías llama el cuarto. Este punto se puede ilustrar de la siguiente manera:

BABILONICO

Año de Ascensión

Primer Año
Segundo Año
Tercer Año
PALESTINO
Primer Año
Segundo Año
Tercer Año
Cuarto Año

Esta suposición destruye por completo la dificultad que se supone forma la mención del "tercer año". Puede observarse, de paso, que esta mención del año tercero es en realidad una evidencia de integridad; ya que el autor de Daniel estaba familiarizado con el libro de Jeremías (compárese Daniel 9:2). No solamente estaba familiarizado con el libro de Jeremías, sino que también había leído el mismo capítulo (25), el cual equivalía al cuarto año de Joacim con el primer año de Nabucodonosor (compárese con el v. 11 que menciona la duración del exilio como 70 años). Si el autor de Daniel fuera un judío desconocido del siglo segundo A. C., ¿a qué se debe que sustituyó el "año tercero" por el "año cuarto" de Jeremías? Si deseaba que este libro pareciera auténtico, he aquí un lugar donde falló. ¿Por qué cometió este autor anónimo tal error?

En relación a esto podemos observar que algunos críticos afirman que Jerusalén no fue capturada en el año 605 A. C. (el año tercero de Joacim), sino en el 597 A. C. Como contestación podemos decir que Daniel no declara que Jerusalén haya sido capturada en el tercer año de Joacim.

Asimismo se, dice que es un error el que Nabucodonosor, *como rey,* haya tomado Jerusalén. Pero la palabra "rey" se utiliza aquí en forma proléptica, como nosotros diríamos, "en la niñez del presidente Washington".

(b) En el libro de Daniel el término "caldeo", se utiliza en un sentido étnico y así también en un sentido más restringido que designa a un grupo de sabios. Este doble uso del término no aparece en ningún otro lugar del Antiguo Testamento, ni en las inscripciones. La primera aparición extrabíblica del sentido restringido del término, la encontramos en Herodoto (aprox. 440 A. C.). Por tanto, se alega que el uso doble es una falta de exactitud, y lo único que indica es una fecha posterior. ¿Pero se impone necesariamente esta conclusión? Será útil considerar el lenguaje de Herodoto. El declara (1:181), "como los caldeos, siendo sacerdotes de su dios, dicen", Y también (1:183), "en el altar mayor los caldeos queman también 1,000 talentos de incienso cada año, al

celebrar el festival de su dios". Este capítulo también contiene las frases, "como dicen los caldeas", y "no lo vi, pero digo lo que dicen los caldeas". Es obvio que Herodoto considera a estos caldeas como sacerdotes. Además, el festival que celebran no es una innovación, sino una práctica establecida muy antiguamente. Es un hecho es realidad, que esta práctica había existido ya por mucho tiempo; ya que, dice Herodoto, los caldeas le dijeron que *en la época de Ciro,* el templo contenía una enorme estatua dorada de un hombre. Jerjes, hijo de Daría (486-465 A. C.) había querido apoderarse de esta estatua, y había matado al sacerdote que le prohibió quitarla.

La impresión natural que uno recibe de estas palabras de Herodoto, es que el orden de las cosas descritas había existido ya desde la época de Ciro. El santuario ya existía desde aquel tiempo y parece ser una inferencia justificada el hecho que los sacerdotes del santuario, los caldeas, también existían desde aquella época. Paréceme que también es una inferencia justificable el que el sacerdote que conoció Herodoto, esto es, los caldeas.

Así entonces, una lectura cuidadosa de Herodoto nos de la impresión de que los Caldeas habían servido como sacerdotes mucho antes de su tiempo. El solo hecho de que hasta la fecha no haya aparecido ningún material extrabíblico del sexto siglo A. C. que utilice el término "caldeo" en el sentido restringido, no nos parece ser una justificación suficiente para considerar el uso de Daniel como indicando una época posterior.

(c) Se dice además que Daniel, un judío, no hubiera permitido que se le iniciara en la clase de los" sabios", ni tal grupo hubiera permitido admitir a Daniel. Pero el libro de Daniel no dice que él haya sido admitido a ninguna orden. Se le otorgó autoridad política sobre todos los sabios de Babilonia (248-49). Eso es todo. "Si el libro de Daniel verdaderamente enseña que él se convirtió en un sacerdote pagano, como aparentemente algunos críticos piensan, ¿acaso tal enseñanza no sería uno de los argumentos más poderosos en contra del origen postexílico del libro? En el siglo tercero A. C., cuando se hacía gran énfasis en el nacionalismo judío, ¿cómo es posible concebir a un "legendaria" héroe judío convirtiéndose al sacerdocio pagano? Y si esta narración pertenece a la época macabea, ¿cómo podemos dar razón de tal representación?" (CD, p. 273).

(d) Se han presentado objeciones a la narración de la locura de Nabucodonosor, que se da en el capítulo cuatro. Así por ejemplo, Cartledge recientemente declaró, "La historia no sabe nada en la absoluto de la locura de Nabucodonosor, narrada en Daniel" *(op. cit.,* p. 221). ¿Pero es exacta tal

declaración? En su *Praeparatio Evangelica* (9:41), Eusebio cita de Abydenus, el cual describe los últimos días de Nabucodonosor. Narra que, "siendo poseído por algún dios u otro", el rey subió a palacio y anunció la venida de un mulo persa (esto es, Ciro), quien llevaría al pueblo a la esclavitud. Enseguida dice Abydenus, "Habiendo él pronunciado ésta profecía, inmediatamente desapareció". Estas últimas palabras parecen tener referencia a la locura del rey, la cual se esconde bajo la forma de una predicción. Así, entonces, en la época de Abydenus existía una tradición acerca de un hecho extraordinario peculiar ocurrido hacia el final de la vida de Nabucodonosor. Debe observarse también que se cree que el rey fue poseído por alguna divinidad; como Daniel lo declara, estaba en su palacio; y este acontecimiento sucedió después de la conquista del rey y poco antes de su muerte. ,

Berossus también *(Contra Apionem* 1:20) declara que después de un reinado de 43 años, después de iniciar la construcción de cierto muro, cayó enfermo y murió. El texto griego implica la idea de que al rey *repentinamente le invadió una enfermedad.* La enfermedad antes de la muerte es tan común que no habría necesidad de mencionar tal detalle, si no fuera porque representa una clase fuera de lo común. Por tanto, aquí probablemente tenemos una reflexión especial acerca de la tragedia que le sobrevino al rey. Pero es necesario recordar que aún si la historia (fuera de la Biblia) permaneciera en silencio acerca de la locura del rey, eso en sí no es razón suficiente para negar la historicidad de la narración en Daniel.

(e) En el capítulo cinco y también en otros lugares, a Belsasar se le llama rey, pero de hecho el último rey del Imperio neobabilónico fue Nabonidus, el padre de Belsasar. ¿Cometió el autor de Daniel un error histórico al llamar a Belsasar rey?

Es absolutamente verdadero el hecho que toda la evidencia cuneiforme que poseemos habla de Belsasar como hijo del rey *(mar sharri)* esto es, príncipe heredero. Pero en un texto se declara (el llamado Versículo Persa Narración de Nabonidus, véase Smith: *Babylonian Historical Texts,* 1924) que Nabonidus le encargó el reinado a su hijo Belsasar, y que él mismo estableció su morada en Tema (en Arabia). Además, se habla de Belsasar de tal manera que demuestra que ejerció las funciones reales. Así, por ejemplo, al orar por largura de días, Nabonidus asocia a Belsasar con él en una forma especial. Se pronuncian juramentos en nombre de ambos hombres. Por ejemplo, leemos "Los decretos *(a-di-e)* de Nabonidus, rey de Babilonia y Belsasar, hijo del rey". Belsasar otorga arrendamientos, proclama edictos, desempeña un acto administrativo con

respecto al templo de Erech, posee oficiales subordinados que son iguales a los del rey. En la entrega del tributo real, se asocia muy íntimamente a los dos nombres. Además es necesario recordar que la palabra aramea que se traduce como "rey" *(malka')* no es necesario que tenga la acepción de un monarca absoluto.

Técnicamente entonces, Belsasar ocupaba una posición subordinada a la de Nabonidus. Sin embargo, ya que él era el hombre *in regal status* con el cual los judíos se tenían que entender, Daniel lo llama rey. Es imposible que se clasifique a esto como una falta de exactitud.

(f) En Daniel 5 se habla de Nabucodonosor como el padre de Belsasar, siendo que Nabonidus era en realidad su padre. Pero esta objeción casi no merece consideración seria, ya que en los idiomas orientales, la palabra "padre" puede tener muchas acepciones. Sin duda que aquí se le utiliza únicamente en el sentido de antepasado. Es necesario recordar que el autor de Daniel conoció a Jeremías, donde se dice que Evil-merodach reinó después de Nabucodonosor (Jer. 52:28-31). A la luz de este hecho, parece que debemos entender que estas palabras simplemente significan un antepasado.

(g) Se dice que la mención de Darío el medo es una evidencia de confusión de parte del escritor. Hasta aquí no se ha encontrado ninguna mención de Darío en las inscripciones, y es imposible identificar a Darío con algún personaje histórico conocido. Se han hecho esfuerzos por identificarlo con varios individuos, tales como *Go*bryas, Cambyses, Astyages, y otros. Sin embargo, como Rowley lo ha indicado, estas identificaciones forzadas no poseen convicción. Pero esto no prueba que Darío nunca haya existido. Es muy posible que él haya estado a cargo del reino tal como Daniel lo declara. Driver sabiamente declara, "Una cuidadosa crítica no edificará una estructura demasiado complicada sobre el silencio de las inscripciones, muchas de las cuales todavía tienen que ser aclaradas» (LOT, p. 469).

(h) Algunos críticos dicen que Darío el medo organizó el reino en 120 satrapías, lo cual se cree que es históricamente imposible. Pero el texto de Daniel no dice que el reino haya sido organizado con 120 sátrapas, sino solamente que Darío nombró a 120 sátrapas (protectores del reino) por todo su reino. A estos puede que se les haya encomendado la misión especial de cuidar el país recién conquistado, debido a la hostilidad de la tierra hacia los conquistadores. En otras palabras, puede que haya sido solamente un arreglo temporal y no una organización formal del país en 120 satrapías. Y es posible que los sátrapas hayan tenido responsabilidades sobre los distritos que eran más

pequeños en tamaño que las satrapías. Algunos de ellos quizás fueron nombrados únicamente para misiones especiales, como por ejemplo Darío Hystaspis dice en una de sus inscripciones, "Había un hombre, de nombre Dadrsis, persa, mi subordinado, como sátrapa en Bactria, al cual envié». No existe en realidad ninguna evidencia objetiva que justifique el que se nieguen las declaraciones del 6:1. Por tal motivo, aún si el texto decía que el reino estaba dividido en 120 satrapías, no es posible demostrar que tal declaración esté equivocada.

(i) El título persa, "sátrapa", se dice que se utiliza en Daniel (por ejemplo 3:3), como si fuera un título babilónico. Pero podemos decir como contestación que esto no es necesariamente un anacronismo. Por una parte, es muy probable que tal término, debido a la influencia persa, se haya utilizado profusamente en Babilonia aún durante el reinado de Nabucodonosor. Pero no es necesario establecer tal implicación. Si Daniel escribió después de la caída de Babilonia, por ejemplo en el año tercero de Ciro, pudo muy bien haber utilizado términos persas en algunos casos como sustitutos de términos babilónicos antiguos. Así era posible que sus escritos fuesen comprendidos por lectores que vivían durante la época persa. Si ese fue el caso, el uso del término "sátrapa» no es un anacronismo en ningún sentido.

(j) En Daniel 9:2 se declara que Daniel "comprendió por medio de los libros" la duración del exilio. Muchos críticos creen que esta expresión se refiere a una colección de libros sagrados que no se formó en una época tan temprana como el final del exilio. Pero el deducir de esto que el Canon ya estaba formado, es ser culpable de un *non sequitur.* La expresión "en los libros" *(bassefarim)* se refiere simplemente a un grupo de escritos entre los cuales estaban también las profecías de Jeremías. El término es probablemente una designación muy amplia de las Escrituras.

(k) Se afirma que la posición de Daniel en los Hagiógrafos, más que en los Profetas, es una evidencia de que no se escribió sino hasta después de que se cerró el "Cannon de los Profetas". Pero este argumento no es conclusivo. Ya que parece que existieron aquellos que colocaron a Daniel entre los profetas en una fecha muy temprana. Melito, obispo de Sardis por el año 175 D. C., da en sus *Eclogues* un catálogo de los libros del Antiguo Testamento en el cual aparece la siguiente sentencia: "De los Profetas, Isaías, Jeremías, de los Doce Profetas, un Libro, Daniel, Ezequiel, Esdras". En los fragmentos Siríacos en los cuales también aparece esta lista, se sigue el mismo orden. Además, en muchos de los manuscritos griegos del Antiguo Testamento, se coloca a Daniel entre los

profetas.

Por lo que a mí toca, este argumento no es conclusivo. La razón por la cual Daniel vino a ser colocado finalmente entre los Hagiógrafos, es que no ocupó el oficio técnico de profeta *(munus propheticum).* A él se le entrenó para ser un estadista y sirvió como tal. Un profeta es un mediador entre Dios y la nación teocrática (Deuteronomio 18:18), y Daniel no lo fue. Al hablar de Daniel como un profeta, el Nuevo Testamento y otros testigos evidentemente hacen referencia al don profético que poseyó Daniel *(donum Propheticum).* Lo mismo es cierto de la referencia a Balaam (20 Pedro 3:16). Por tanto, la posición de Daniel en el Canon en realidad no tiene que ver con la fecha de la composición del libro.

(1) El libro de Eclesiástico (Aprox. 175 A. C.), aunque menciona a Isaías, Jeremías y Ezequiel, sin embargo guarda silencio con respecto a Daniel, Pero esto no prueba que Daniel no hubiera sido escrito aún. Ya que Eclesiástico no menciona a Asa, Josafat, Esdras, Mardoqueo y otros. Pero aún si la existencia del libro de Daniel fuera desconocida para el autor de Eclesiástico, lo cual no es muy probable, esto no prueba que el libro no haya sido escrito.

(m) Se dice que el autor anónimo de Daniel equivocadamente pensó que después de la caída de Babilonia existió un Imperio Medo independiente. Por tanto, los críticos de la escuela negativa afirman que los cuatro reinos de Daniel son: Babilonia, Media, Persia, Grecia. Para respaldar esta noción errónea, se aducen generalmente tres, argumentos.

(i) Se dice que después de Belsasar reinó un rey medo. Es cierto que el rey que gobernó después de Belsasar, provenía de antepasados medos. Esto es todo lo que Daniel menciona acerca de él. El deducir de esto que estaba en control un imperio medo, es leer en Daniel algo que no se encuentra ahí.

(ii) Se declara que repetidamente se hace énfasis en una distinción racial entre Ciro y Darío. Pero únicamente en una ocasión (6:28) se le llama a Ciro un persa, a Darío se le llama dos veces un medo (5:31; 11:1), y una vez se dice que él es de la simiente de los medos (9:1). Estos pasajes demuestran simplemente, que los dos hombres provenían de distinta simiente racial. ¿Cómo es posible deducir que existía un imperio medo independiente poco antes del imperio persa?

(iii) Se afirma que el 5:28 significa que el reino de Belsasar debe dividirse en parte con los medos y en parte con los persas. Pero esta interpretación está absolutamente contrarrestada por el hecho que en el contexto que inmediatamente sigue se dice que cuando Darío *el medo* está en el trono, está

sujeto a las leyes de Media y Persia. Así entonces, en este mismo contexto,
se considera a Medo-Persia como una unidad. Por tanto, la mención de Darío el medo no es una evidencia de confusión o falta de exactitud de parte del autor de Daniel.

(n) Asimismo se afirma que el lenguaje de Daniel comprueba que el libro debe haber sido escrito mucho tiempo después del siglo sexto A. C. Ya hemos considerado este argumento en parte con respecto a la palabra persa" sátrapa". Existen también algunas otras palabras persas presentes en la sección de Daniel, que tratan sobre el imperio neobabilónico. Driver encuentra" cuando menos quince de tales palabras. Pero si Daniel escribió su libro después de la conquista persa de Babilonia, es de esperarse que él haya utilizado tales palabras, particularmente para designar oficiales, instituciones, etc. No podemos decir tampoco que la presencia de palabras griegas en Daniel 3 necesariamente sea un ataque en contra de la paternidad literaria de Daniel[3]. Ya que cada vez es más, claro que las evidencias de la cultura griega penetraron en el cercano oriente en una fecha mucho más anterior de lo que hasta ahora se había supuesto.

Por lo que toca a la naturaleza de los idiomas hebreo y arameo, podemos decir que no existe nada en ellos que de por sí impida la paternidad literaria de Daniel en el siglo sexto A. C. Pero es muy posible que las porciones en hebreo de Daniel hayan sido modernizadas, probablemente por Esdras y los Escribas, y es posible que este también haya sido el caso con las porciones arameas. Por otra parte, como Baumgartner y otros han demostrado, las formas gramaticales *(Fvrmenbildung)* de las porciones arameas de Daniel, definitivamente contienen mucho que es antiguo. Los textos recientemente descubiertos, (1929) del Rasesh-Shamra contienen también elementos arameos, los cuales en algunos sentidos poseen relación con el arameo de Daniel. Así entonces, Daniel en ciertos casos deletrea palabras con d en lugar de z (por ejemplo, *dehav* en lugar de *zehav).* Esta peculiaridad en la ortografía ha sido considerada como una evidencia de una fecha tardía de Danial. Pero es precisamente este mismo fenómeno el que aparece en los textos del Rasesh-Shamra (siglo decimoquinto A. C.). Por tanto, es probable que nuestros juicios con respecto al arameo de Daniel tengan que reformarse. Cuando menos, cada vez queda más en claro que es imposible utilizar los idiomas como argumentos en contra de la antigüedad del libro. El defensor de la integridad de Daniel no está obligado a probar que el arameo se hablaba en el siglo sexto en Babilonia. Ni es necesario hacer tal declaración, estaría justificado hacerla.

(o) También se dice que la teología del libro nos indica una época posterior

al exilio, especialmente con respecto a las doctrinas del Mesías, ángeles, resurrección y juicio. Dice Driver, que estas "se enseñan en una forma más definitiva y más desarrollada que en ningún otro lugar en el Antiguo Testamento, y con características muy parecidas (aunque no idénticas) a aquellas que se encuentran en las primeras partes del libro de Enoch, aproximadamente cien A. C." *(LOT,* p. 477). Pero esta objeción de ninguna manera es suficiente para echar por tierra una fecha antigua de Daniel.

La doctrina del Mesías aparece en forma embrionaria desde un principio (Génesis 3:15) y está difundida a través de todo el Antiguo Testamento. Esto es cierto, aún cuando la designación de Mesías aparezca fuera de Daniel, solamente en el Salmo 2. Aparentemente el Libro de Enoch habla del Mesías bajo el simbolismo de un toro blanco con largos cuernos (90:37). Esta, definitivamente, no es como la representación en Daniel. En la doctrina de los ángeles, Daniel se asemeja a Enoch sólo en el hecho que menciona a Gabriel y Miguel por nombre. Enoch dice mucho más de lo que dice Daniel. Además, la doctrina de los ángeles aparece también a través del Antiguo Testamento. En varios pasajes del Antiguo Testamento se encuentra la doctrina de la resurrección, por ejemplo, Isaías 26:19, 53:10; Ez. 37; Job. 19:25; l° Reyes 17; 2° Reyes 4. Solamente en el 12:2 menciona Daniel la resurrección, y esto no es similar a la referencia de Enoch 25; 90:33. Como Daniel, el libro de Enoch declara que vendrá un juicio, pero así lo hacen también algunos otros libros del Antiguo Testamento, por ejemplo Isaías 42:1-4; JoeI3:9-17; Salmos 1:5; 9:7, 8; 68:14; 76:9. El argumento sobre la teología de Daniel, por tanto, no se puede utilizar para probar una fecha postexílica tardía del libro.

Como conclusión, podemos decir que aún cuando existen dificultades en afirmar que el libro de Daniel fue escrito en el siglo sexto A. C. y que el mismo Daniel lo escribió, sin embargo, los argumentos que generalmente se aducen en contra de esta opinión no poseen el suficiente peso como para desecharla.

PROPOSITO

El libro de Daniel trata de mostrar la superioridad del Dios de Israel sobre los ídolos de las naciones paganas. Aún cuando estas naciones habían sido los instrumentos de Dios para castigara Israel, sin embargo, ellos mismos con el tiempo desaparecerían de la escena. En los últimos días el Dios del cielo levantará un reino que nunca será destruido. Aún cuando el fin de la Ira habrá

de ser una época de persecución para el pueblo de Dios, el Mesías vendrá, y el reino eterno será establecido. Entonces, podemos decir que Daniel claramente enseña la soberanía de Dios en su trato con los reinos humanos.

ANALISIS

(1) Capítulo 1. Introducción a todo el libro. Nabucodonosor sitia a Jerusalén y entre los cautivos que trae a Babilonia se encuentran cuatro jóvenes, a los cuales se entrena para el servicio en el rey, manifiestan el triunfo de la gracia de Dios, y efectúan un progreso extraordinario en su entrenamiento.

(2) Capítulo 2. Nabucodonosor está preocupado por un sueño en el cual ha contemplado una estatua colosal, pero lo ha olvidado. Los sabios no pueden interpretar su sueño, pero el sueño y su interpretación son revelados a Daniel. Al rey se le informa que la estatua representa cuatro reyes, de origen humano, y limitados y temporales en su alcance. Mientras que existan, el Dios del cielo establecerá un reino universal y eterno.

Existen tres interpretaciones principales de estos reinos.

I
Babilonia
Medo-Persia
Grecia
Los sucesores de
Alejandro

II
Babilonia
Media
Persia
Grecia

III
Babilonia
Medo-Persia
Grecia
Roma

De las tres, solamente el número III puede ser correcto. El Núm. I lo defienden principalmente Stuart y Zoeckler. El Núm. n lo defienden los críticos de la escuela negativa. Y en realidad, es el Núm. nI el que defiende el Nuevo

Testamento. (Si se desea ver argumentos en defensa de este punto de vista, léase mi artículo "The Identity of the Fourth Empire" en CD, páginas 275-294).

(3) Capítulo 3. Nabucodonosor levanta una estatua de oro en el campo de Dura y exige que todos sus súbditos, bajo pena de muerte, la adoren. Ciertos caldeos informan al rey que Sadrach, Mesach y Abed-nego no han adorado la estatua de oro. Nabucodonosor ordena que traigan a los acusados ante él, y pregunta si la acusación es verdadera. A continuación repite su edicto, debido a lo cual ellos contestan que su confianza está en Dios. Con gran enojo el rey ordena que se caliente el horno siete veces más de lo acostumbrado, y que se lance a los tres al fuego. Se obedece este mandato. Pero dentro del horno, el rey contempla a los hombres sin daño alguno, y acompañados por un Cuarto Personaje. Por tanto ordena que salgan y bendice a su Dios.

(4) Capítulo 4. Habiéndole preocupado a Nabucodonosor un sueño, manda traer a sus sabios, quienes no encuentran la solución al sueño. Se trae enseguida a Daniel, y lo narra, lo cual es para desventaja del rey. Entonces se cumple el sueño sobre el rey, quien durante una temporada pierde la razón. Al recuperarse, alaba al Dios de Daniel.

(5) Capítulo 5. Belsasar el rey efectúa una gran fiesta, durante la cual aparece una escritura milagrosa sobre la pared del palacio. Daniel interpreta la escritura que no es más que una advertencia de la caída de Belsasar. La advertencia se cumple y Belsasar muere.

(6) Capítulo 6. Darío el medo tiene el trono después de Belsasar. Incitado a los celos por ciertos rivales de Daniel, idea una estratagema para destruirlo. A Daniel se le acusa de violar la ley de los medos y persas, y se le lanza en un foso de leones, del cual es milagrosamente librado.

(7) Capítulo 7. Durante el primer año de Belsasar, Daniel tiene una visión en la cual contempla a cuatro grandes bestias. Estas bestias representan los mismos reinos que la imagen del Capítulo 2. Sin embargo, se hace una ampliación de la revelación del Capítulo 2. En este lugar se revela que el cuarto imperio posee una historia triple. En la cabeza de la cuarta bestia existen diez cuernos que simbolizan diez reyes o reinos. Estos representan el segundo paso en la historia de la bestia. Luego viene un pequeño cuerno que echa' fuera a tres de los diez cuernos, y declara grandes cosas en contra de Dios, haciendo guerra a los santos. Sin embargo, como en el capítulo 2, Dios también erige un reino, eterno y universal, el cual es dado a la Figura Celestial que es "Como un Hijo del Hombre". Cuando parece que finalmente el pequeño cuerno ha destruido a los santos del Altísimo, Dios interviene y la cuarta bestia queda destruida (por

completo) y los santos reciben el reino.

(8) Capítulo 8. Bajo el símbolo de un carnero y un macho cabrío, Daniel en una visión ve al Imperio Medo-Persa destruido por Grecia, bajo Alejandro el Grande. Cuando Alejandro perece, se divide el reino, un hecho que está representado por cuatro cuernos. De uno de estos cuatro proviene un pequeño cuerno. Este cuerno (Antíoco Epífanes) se hace grande y se opone al pueblo de Dios. Finalmente, se le destruye.

(9) Capítulo 9. Daniel ha estudiado la profecía de Jeremías acerca de los 70 años de exilio. Ora a Dios, confesando los pecados de su pueblo. Eissfeldt considera el pasaje de los capítulos 9: 4-2- como una adición posterior. Pero esta oración es más antigua que Nehemías 9, la cual es mucho más vasta.

Gabriel contesta la oración de Daniel, con su famosa profecía de las "Setenta semanas". Un período de sietes - no se declara la duración exacta de los siete - de hecho, se han decretado setenta de ellas con el propósito de llevar a cabo la obra Mesiánica. Se describe esta obra Mesiánica en términos tanto positivos como negativos; negativos - acabando la prevaricación, concluyendo el pecado, y expiando la iniquidad; positivos - trayendo justicia eterna, sellando la visión y al profeta, y ungiendo el lugar santísimo. Daniel por tanto, debe conocer y comprender que desde la salida de una palabra para restaurar y construir Jerusalén hasta un Ungido, quien también es un Príncipe, (esto es, un sacerdote real), es siete sietes, y sesenta y dos sietes. No se nos dice cuándo salió esta palabra de Jehová, pero los efectos de su proclamación aparecen primero en el retorno de la cautividad durante el primer año de Ciro. Este período está dividido en dos. El primer período de siete sietes evidentemente tiene la intención de incluir el tiempo desde el primer año de Ciro, hasta la terminación de la obra de Esdras y Nehemías, y el segundo de la terminación de la obra de Esdras y Nehemías hasta el primer advenimiento de Cristo, el único a quien se puede describir como el Ungido, un Príncipe. Durante todo este período, la cuidad habrá de ser reconstruida por completo, aún cuando esto se llevará a cabo durante épocas de aflicción y desaliento.

Después de la terminación de estos dos períodos, ocurrirán dos acontecimientos. No se declara inmediatamente si estos dos acontecimientos caerán dentro de los setenta sietes, o no. Uno de ellos es la muerte del Mesías, y el otro le sigue como una consecuencia, la destrucción de Jerusalén y el templo por los ejércitos romanos de Tito.

Para el período del setentavo siete, el Mesías hace que su pacto prevalezca para muchos, y en la mitad de este siete por medio de su muerte, hace que los

sacrificios judíos y la oblación cesen. Se puede ver, entonces, que su muerte está contenida dentro del setentavo siete. Consecuentemente, al hacer que estos sacrificios cesen, aparece un desolador sobre el pináculo del templo, el cual se ha convertido ahora en una abominación. Sobre las ruinas se derrama un fin total. Este acontecimiento, la destrucción de la ciudad, no se lleva a cabo por tanto dentro de los setenta sietes, sino sigue como una consecuencia después de la muerte del Mesías en el setentavo siete.[4]

(10) Capítulo 10. Se revela un mensaje divino a Daniel, el cual sirve como una introducción a la revelación que se da en los capítulos 11 y 12.

(12) Capítulos 11 y 12. Se describen las guerras entre los reyes de Egipto (Ptolomeos) y los de Siria (Seléucidas). Enseguida se hace énfasis en el levantamiento de Antíoco Epífanes al poder, sus campañas en contra de Egipto y su severa persecución del pueblo de Dios. Luego se describe el levantamiento del Anti-Cristo y su lucha. A Daniel se le ordena sellar el libro y concluye la profecía.

LOS DOS IDIOMAS DEL LIBRO

El 2:4b-7:28 está compuesto en arameo, mientras que el resto del libro en hebreo. ¿Cuál es la razón para el uso de estos dos idiomas? Se han hecho varios esfuerzos por contestar esta pregunta. Bevan, por ejemplo, sostuvo que todo el libro fue escrito originalmente en hebreo, habiéndose perdido una parte y reponiéndose lo perdido con una traducción en arameo. Otros han afirmado que el original fue arameo, y que la porción hebrea es una traducción. Rowley cree que los capítulos 2 al 6 fueron escritos en arameo durante la época macabea. En una época algo posterior, el mismo autor compuso también el capítulo 7 en arameo. Sin embargo, encontró que el idioma hebreo se prestaba mejor para las visiones, y por tanto para las visiones de los capítulos 8 al 12 utilizó el hebreo. Ya que deseaba que el libro apareciera como una unidad, escribió la introducción nuevamente en hebreo. Algunos eruditos, quienes no creen en la unidad de la paternidad literaria del libro, piensan que los primeros seis capítulos aparecían en un antiguo libro de sagas escrito en arameo. Es necesario entonces asumir, que el autor de las visiones principió su obra en arameo y después cambió al hebreo. Por alguna razón, también escribió en hebreo el 1:1 al 2:4a.

De todas estas teorías, la de Rowley es, en mucho, la más satisfactoria, pero

aún esa falla, porque defiende la fecha tardía para la composición de Daniel. En realidad, no parece existir ninguna explicación verdaderamente satisfactoria para el uso de los dos idiomas. La explicación que parece estar más libre de toda dificultad, es la que insiste que el uso de los dos idiomas fue deliberado e intencional de parte del autor. El arameo se utilizo para aquellas partes que trataban, primordialmente, acerca de las naciones del mundo, y el hebreo sobre las que hablaban principalmente del futuro del reino de Dios. Seguramente que este punto de vista no está libre del todo de dificultad, pero por lo general parece ser el más satisfactorio.

NOTAS DEL CAPITULO VEINTISIETE

1. Los argumentos anteriormente presentados en favor de la unidad del libro, fueron tomados de mi artículo *Prophecy of Daniel,* Grand Rapids, 1949, ps. 19, 20.

2. Bien lo dice Wilson *(Studies in the Book of Daniel,* 1938, 11, p. 261), "La declaración de que Daría era un medo no prueba que él haya sido rey de Media, como tampoco prueba la declaración de que Napoleón era corzo, el que él haya sido rey de Corsica. Además, pudo haber sido un rey de Media y aún así, ser subordinado a Ciro rey de Persia. Murat fue francés, fue hecho rey de Nápoles, pero estaba subordinado a un italiano corzo que se había vuelto emperador de los franceses".

3. Estas palabras pudieron haberse incluido en el libro medio de Persia. Véase Han Heinrich Schalder, *lranische Beitrage* 1, 1930.

4. La explicación anterior acerca de las "Setenta Semanas", está tomada de mi artículo "Prophecy of Daniel", Grand Rapids, 1949, p. 220.

CAPITULO VEINTIOCHO

ESDRAS y NEHEMIAS

POSICION EN EL CANON

En el *Baba Bathra* 15a, se considera a Esdras y N2hemías como un solo libro; "Esdras escribió su libro". Pero esto no significa que a Esdras también se le consideraba como el autor de Nehemías, ya que en el Gemara leemos, "¿Y quién lo terminó?" A lo cual se da la siguiente contestación, "Nehemías hijo de Hachalías". Esta declaración evidentemente desea hacernos entender que Nehemías terminó la obra agregando la suya. También Josefo consideró a los dos libros como uno *(Contra Apionem,* 1:8) y también Melito de Sardis (en la *Ecclesiastical History* de Eusebio, IV:26) y Jerónimo *(Prologus Galeatus).* La Vulgata llama a Nehemías el segundo libro de Esdras *(liber secundus Esdrae).*

En un manuscrito hebreo de 1448 se introdujo la división de los dos libros, y esta se ha mantenido aún en las Biblias hebreas modernas. Sin embargo, aún en estas Biblia las notas Masoréticas, las cuales dan el número de versículos en cada libro, se les coloca después de Nehemías, y se dice que el versículo que constituye la mitad es Nehemías 3:32.

En la Septuaginta se unió a los dos, y se les dio el título de Esdras B para distinguidos de Esdras A, el cual es un libro Apócrifo. Orígenes es el primero en dar fe de esta división en la Septuaginta.

En realidad los dos libros están íntimamente relacionados, pero la repetición de Esdras 2 en Nehemías 7:6-70 demuestra que originalmente no fueron uno. Solamente se puede hacer conjeturas con respecto al por qué se les llegó a considerar como uno. Pudo haber sido porque Nehemías continuó la historia de Esdras, o quizás pudo haber sido para hacer el número total de los libros canónicos que estuviera de acuerdo con el número de letras en el alfabeto hebreo.

LA RELACION ENTRE ESDRAS Y NEHEMIAS

Existen algunos eruditos que niegan la historicidad del exilio, y consecuentemente también la restauración. Entre los principales de estos está C. C. Torrey, quien cree que la historia de Esdras no posee ninguna base para ser un hecho. Gustavo Hoelscher defiende esencialmente la misma opinión.

Debido en gran parte a la influencia del erudito católico romano A. Van Hoonacker, quien ha escrito ampliamente sobre la materia, algunos eruditos, especialmente Batten y Pere Lagrange, creen que la obra de Nehemías precedió a la de Esdras. Ellos le asignan a Nehemías la época del reinado de Artajerjes I (465-424), ya Esdras la de Artajerjes II (404-359).

Van Hoonacker creyó necesario rearreglar el texto bíblico de la siguiente manera: Esdras 1:1-4:3; 4:24b-6:22; 4:4-24a; Neh. 1:17:5; 11:1-13:31: Esdras 7-10; Neh. 8-10. Sin embargo, aún cuando el ministerio de Nehemías se puede asignar al reinado de Artajerjes 1, como creemos que debe hacerse, de ninguna manera debemos deducir que la obra de Esdras debe ser colocada después de este tiempo. Por tanto habremos de discutir los libros, de acuerdo con el arreglo tradicional.

ESDRAS

NOMBRE

Al libro se le llama en la Biblia hebrea de acuerdo con su personaje principal, Esdras. En la Septuaginta lleva la designación *Esdras deuteron,* y la Vulgata lo llama el primer libro de Esdras *(liber primus Esdrae).*

AUTOR

Aún cuando el libro mismo no declara en su totalidad ser la obra de Esdras, sin embargo la tradición parece estar justificada al asumir tal cosa. Por una parte, parte del libro (capítulo 7 y siguientes) está escrito en la primera persona

del singular. Es muy posible que Esdras haya usado estos pasajes como una base agregándoles información obtenida de otras fuentes. El libro lleva las marcas de unidad y si las secciones “yo” son la obra de Esdras, también parece que esto implica que el resto también lo es. Es imposible apelar a las porciones arameas para respaldar una fecha posterior a la época de Esdras. Ya que mientras el arameo de Esdras puede ser posterior al de Elephantine, esto puede deberse simplemente a la modificación ortográfica. Sin embargo, este arameo puede pertenecer al quinto siglo A. C. y tal como está, puede ser la obra de Esdras.

El punto de vista de la paternidad literaria no lo aceptan los eruditos de la escuela crítica negativa. Muchos de ellos afirman que el libro no es sino una recopilación, la cual la efectuó el llamado “Cronista” subsecuente mucho tiempo después a los acontecimientos que se registran. Los argumentos en contra de la parternidad literaria del libro de un contemporáneo, son los siguientes.

(1) El título “Rey de Persia” (Esdras 1:1, etc.) se cree innecesario en una época cuando Persia estaba en la supremacía. El título oficial de los reyes persas se dice que no era “rey de Persia”, sino “el Rey”, “el gran Rey”, “el Rey de Reyes”, “el Rey de la Tierra”, etc. Parece ser que esta objeción primero la levantó Enrique Ewald. Cuando Esdras y Nehemías hablan en su propia persona o en pasajes que de acuerdo con la crítica negativa retroceden a la época persa, hablan únicamente de “el Rey”. Como contestación a esto, no podemos hacer ninguna cosa mejor que citar al finado Roberto Dick Wilson, quien hizo un minucioso estudio de la materia. El Dr. Wilson dice, “Es contestación suficiente a esta aseveración el decir que dieciocho diferentes autores de tiempos persas en diecinueve diferentes documentos, usan este título treinta y ocho distintas veces en total, y cuando menos de seis distintos reyes persas; eso se usa de Ciro siete años antes de la conquista de Babilonia en el 539 A. C., y de Artajerjes III, aproximadamente en el 365 A. C.; se usa en persa, susiano, babilonio, griego, arameo y hebreo; se usó en Media, Babilonia, Asia Menor, Grecia y Palestina, de acuerdo con Herodoto en Etiopía; y se le usa en cartas, fechas, y otros documentos parecidos de las Escrituras, así como se le usa en los documentos extrabíblicos. Además, ha quedado demostrado que era muy común que los autores del período griego utilizaran el título”. *(A Scientific Investigation of the Old Testament,* 1926, ps. 202-203). Se ha mencionado la objeción de que los ejemplos del uso del término “rey de Persia” antes de la conquista de Babilonia, no vienen al caso, ya que en aquella época, Persia era solamente una provincia

de Irán. Esta objeción carece de validez, ya que el principio de su uso es el mismo, sin importar cuál haya sido la extensión de Persia. (Se encontrará una discusión completa de este problema en R. D. Wilson: “The Title 'King of Persia' in the Scriptures”, PTR, XV, 1917, ps. 90-145, y “Royal Titles in Antiquity: An Essay in Criticism”, PTR, II, 1904, ps. 257-282,465-497; 618-664; III, 1905, ps. 55-80; 238-267; 422-440; 558-572).

(2) Se alega que el hebreo (Esdras 1:1-4) y el arameo (Esdras 6:3-5), que no es más que una transmisión del edicto de Ciro, contienen diferencias importantes, y debido a eso no pueden ser auténticos. Generalmente se defiende la autenticidad del segundo decreto, pero muchos niegan la autenticidad del primero, debido a la supuesta influencia judía. Algunos consideran que el primer edicto no es más que un fraude judío, mientras que otros han afirmado que si Ciro proclamó tal edicto, el mismo pasó desapercibido.

No se puede objetar sin embargo la supuesta influencia judía, porque al proclamar libertad religiosa para los babilonios, Ciro también usó el nombre de su dios Marduk. “La totalidad de todas las tierras él (esto es, Marduk), investigó y examinó. Buscó un príncipe justo, el deseo de su corazón, quien tomara su mano. Ciro, el rey de Anshan, cuyo nombre pronunció, llamó para reinar sobre todos” (R. Dougherty: *Nabonidus y Belsasar,* 1929, ps. 175-179). Además, parece ser que Ciro recibió la influencia de la profecía de Isaías 40 y siguientes. Moeller llama nuestra atención a Isaías 45:13, *ha'irothihu,* y también a Isaías 41:15; 44:28; 45:1 y siguientes. Kittel (“Cyrus und Deuterojesaja”, ZAW, 1898, ps. 149 y siguientes) afirmó que Isaías conocía el estilo de la corte persa, pero también existe la posibilidad, como Moeller lo indica, de que él fue quien ayudó para formar tal estilo. (Véase una introducción a esta materia en Jacobo William Behr: *The Writings of Deutero-Isaiah and the Neo-Babylonian Royal Inscriptions,* 1937. Véase también Elias J. Bickerman: *“The Edict of Cyrus in EzraJ”,* in JBL, 1946, ps. 249-275).

Ahora es necesario preguntarse si los edictos son los mismos. El edicto de Esdras 6 se encontró no en Babilonia sino en Persia (Ecbatana). Sin embargo, no está de acuerdo esencialmente con la práctica del edicto anterior. Al primer edicto se le designa en arameo como *qol* (1:2), al último como *te'em* (6:3). El primero está dirigido a todo el pueblo; el segundo parece que no contiene tal implicación, estando aparentemente destinado más bien para servir como un registro oficial para su conservación y al cual se pueda consultar o citar. En el 6:14 se hace una distinción entre el decreto de Dios y el decreto de Ciro, Darío, y Artajerjes. Esto parece demostrar que los dos son decretos distintos. En

Esdras 1:1-2 a Ciro se le llama rey de Persia, pero en el 5:13 se le llama rey de Babilonia.

La primera proclamación evidentemente se hizo cuando Ciro había conquistado Babilonia. Ya que tenía que ver con los judíos poseía una influencia judía, así como el edicto que anteriormente se menciona, puesto que tiene que ver con Babilonia, posee una influencia babilónica. Es evidente que el segundo edicto era el registro formal de un decreto, el cual se había de depositar en la casa oficial de los archivos en Ecbatana. Por tanto, a ambos se les debe considerar como auténticos e históricos.

(3) Se dice que la sección del 4:6-23 está fuera del lugar. Estos versículos se refieren a la época de Asuero (jerjes, 485-465 A. C.), a y Artajerjes I. Se dice que es confuso que tal narración aparezca antes de los acontecimientos en el tiempo de Darío (versículo 24). Una lista aclarará la naturaleza del problema.

4:1-5 - tiempo de Ciro el Grande
4:6 - jerjes
4:7-23 - Artajerjes
4:24 - Darío el Grande
5:1-17 - Darío el Grande

Antes de discutir los méritos de este arreglo, nos gustaría declarar que es imposible sacar del este arreglo anterior del material, que el escritor pensó que la división samaritana haya ocurrido en 536. El propósito de Esdras es narrar la historia de la oposición a la construcción en su totalidad. Por tanto, se nos dice (4:1-5) que esta oposición apareció a través de los reinos de Ciro y Darío. El escritor entonces continúa diciendo que se encontró esta oposición aún durante los días de jerjes. Aún más, alcanzó su culminación en la época de Artajerjes 1 cuando se le envió al rey una carta de queja, y Artajerjes ordenó que cesara la obra de construcción. Esta fue toda la historia de la controversia. El escritor enseguida se refiere a la época de Ciro y declara que la obra cesó hasta el tiempo de Darío. El capítulo 5 continúa con la materia. Cuando se toma en consideración el propósito del escritor, esto es, el finalizar un asunto antes de entrar al siguiente, aún a costa de la secuencia cronológica, ¿cómo es posible presentar una objeción legítima? puesto que cuando se lee el texto cuidadosamente, la supuesta confusión desaparece.

(4) La declaración (Esdras 3:3) de que el pueblo ofrecía los sacrificios diarios sobre el altar *antes* de que el Templo fuera construido se cree que no es histórica. ¿Pero porqué? Hageo presupone precisamente esta acción. Asimismo, en sí la acción es muy probable. Si es cierto que fuera un pensamiento

absolutamente ridículo, ¿no es cierto que el "Cronista" al asumir que no tenía ningún sentido común, se hubiera refrenado de mencionarlo?

(5) En Esdras 3:8 se declara que los Levitas iniciaban el servicio a la edad de 20 años, mientras que el Pentateuco especifica que no debían servir antes de los veinticinco o treinta (Num. 4:3; 8:24). Pero si aquí existe una contradicción (que en realidad no existe), es seguramente raro que el "Cronista" se haya atrevido a variar" el escrito sacerdotal" que se supone tuvo profunda influencia en él. Los pasajes en Números se refieren a la edad de aquellos Levitas que servían en el tabernáculo. l° Crónicas 23:24 y 31:17 y Esdras 3:8 se refieren al servicio en el templo.

(6) Se dice que existe en el libro cierta confusión con respecto a la época en que se inició la construcción del templo. De acuerdo con el 4:24 y e15: 1 y siguientes, comenzó en el segundo año de Darío, pero de acuerdo con el 3:8-13 y el 5:26, durante el reinado de Ciro. Sin embargo, no es en el libro de Esdras en donde está la confusión, sino en los críticos modernos de la escuela destructiva, quienes piensan que existe una inconsistencia a contradicción entre estos dos grupos de pasajes. La construcción del templo no comenzó en los días de Ciro (3:8-13; 5:16). Sin embargo, como se narra en el 4:1-5, inmediatamente se hizo presente la oposición a este proyecto, y hasta se contrataron consejeros para frustrar tal propósito. El resultado fue que la obra en la casa de Dios cesó hasta los días de Darío (4:24). Ya que había cesado, Dios envió a los profetas Haggeo y Zacarías a entusiasmar al pueblo con un interés renovado, con el resultado que la obra comenzó nuevamente (4:24; 5:1 y siguientes).

(7) A la luz de Haggeo 2:15 se dice que la declaración en Esdras 5:13-17, de que el templo se había estado construyendo desde el tiempo de Sesbassar (v. 16) es falsa. Pero Haggeo no niega que hubiera habido obra en el templo antes de su época. En el 1:4 habla acerca del templo de tal manera que implica que mientras el pueblo moraba cómodamente, el templo estaba desolado (1:9, Hmi casa está desierta"). Y la frase Hhicieron obra en la casa" *(wayya' asu mela'ka beveth yehowah,* 1:14) parece implicar que ya existía algo cuando la obra comenzó. Además, Esdras 5:16 no declara que la construcción se haya efectuado sin interrupción, sino dice que no se completó *(wela shelim).* (El participio *mithbene'* no implica que no haya habido interrupción).

(8) Pfeiffer declara que la genealogía de Esdras (7:1-10), "es una invención inútil del Cronista" (IOT, p. 825). Se afirma que la genealogía contiene errores al hacer a Sadoc hijo de Ahitub, y al decir que Esdras es hijo de Seraías, ya que se dice que Seraías murió en la captura de Jerusalén, (2° Reyes 25:18-21), por

tanto Esdras tendría como 127 años cuando fue a Jerusalén.

Como contestación a esto podemos responder que mientras Esdras y Crónicas (l° Crónicas 6:3-14; 50-53) hacen a Sadoc hijo de Ahitub, así también lo declara 2° Samuel 8:17. Es también perfectamente posible que Ahía o Ahimelech haya sido hijo también de Ahitub (compárese l° Samuel14:3; 22:9, 11, 20). Y al llamar a Esdras hijo de Seraías, es obvio que el escritor utiliza la palabra “hijo” en el sentido de descendiente (como por ejemplo en Mateo 1:1).

(9) La frase Hpasadas estas cosas” en Esdras 7:1 se afirma que es rara, si el libro entero fue la obra de un escritor, ya que inmediatamente anterior a esto hay un intervalo de más de 60 años. La frase “pasadas estas cosas” se cree que sugiera acontecimientos que están más bien ligados con la época que narra el 7:1. Pero no podemos alcanzar esta conclusión de ninguna manera. Esta frase “pasadas estas cosas”, tomada por sí no implica qué tanto tiempo transcurrió desde que “estas cosas” habían acontecido. Además, el 7: 1 da la fecha del siguiente acontecimiento narrado como durante el reinado de Artajerjes.

(10) Los versículos 1 y 13 de Esdras 10, demuestran que existía una población bastante grande en Palestina. Debido a ello, se alega que esto hubiera sido únicamente en el caso de los días de Nehemías, ya que Nehemías debió haber precedido a Esdras. Se afirma que de otra manera es necesario asumir que de la época de Esdras en adelante la población empezó a decrecer. Pero es imposible concluir tal cosa. Durante los tiempos de Esdras el pueblo era pobre y necesitaba ayuda de la Tesorería real (Esdras 7:20), mientras que en la época de Nehemías los judíos pudieron sostener la adoración del templo (Nehemías 10:32 y siguientes). Además, no es necesario forzar el lenguaje de los versículos 1 y 13, para que exista un conflicto con otras declaraciones del libro. Ciertamente, se puede aplicar a aquellos que estaban en Palestina durante el ministerio de Esdras.

FECHA DEL MINISTERIO DE ESDRAS

Ahora parece claro que debemos colocar el ministerio de Esdras durante el reinado de Artejerjes (465-424 A. C.). La evidencia de tal cosa la podemos declarar brevemente como sigue. El papiro Elephantine (aprox. 408 A. C.), menciona a ambos, el sumo sacerdote Johanan y a Sanbalat el gobernador de Samaria. Este Johanan era nieto de Eliasib, que se menciona en Nehemías 3:1, 20, y Nehemías fue a Jerusalén en el año vigésimo (445) y en el trigésimo

segundo año de Artajerjes. A la luz del papiro Elephantine este pudo haber sido únicamente Artajerjes 1. Ya que Esdras precedió a Nehemías, y como fue a Jerusalén en el séptimo año de Artajerjes, podemos concluir que la fecha de esta jornada debe ser el 458 A. C.

No es conveniente alegar en contra de esto (tal como lo hacen Oesterley y Robinson) que Esdras vivió durante la época de Johanan el nieto de Eliasib (Esdras 10:6), y por tanto un poco después que Nehemías. Ya que debe observarse que el Johanan del 10:6 se dice que es el hijo de Eliasib. Evidentemente, éste no es entonces Johanan el sumo sacerdote de una época posterior, sino probablemente el hijo de Eliasib, que se menciona en Nehemías 13:4 y 7. Sin embargo, si él es el sumo sacerdote posterior, se le menciona aquí con un carácter privado, ya que no era aún el sumo sacerdote. Si fue el sumo sacerdote, ¿a qué se debe que él no sea mencionado aquí como un joven heredero al puesto, y teniendo una cámara junto al templo?

PROPOSITO

Esta obra sirve el propósito de darnos una narración desde los puntos de vista religiosos o sacerdotales, de la restauración de la nación a su tierra. Coloca su énfasis en el establecimiento del pueblo en la tierra como un reino de sacerdotes, y una nación santa, la cual debe caminar a la luz de la ley.

ANALISIS

I. *Esdras* 1:1-2:70. *El primer regreso de los exiliados.*

(1) 1:1-4. Ciro hace su proclamación.

(2) 1:5-11. El pueblo responde al edicto de Ciro. Se hacen ofrendas para el proyecto, y Ciro restaura los vasos del templo.

(3) 2:1-70. Regresan los primeros exiliados bajo Zorobabel y Josué. Si comparamos este capítulo con las listas que se dan en Nehemías 11:1-13:3, se podrá observar que existen algunas diferencias numéricas. Sin embargo, debemos explicar estas como errores de los copistas durante el transcurso de la transmisión del texto.

II. *Esdras* 3:1-6:22. *La restauración de la adoración a Jehová.*

(1) 3:1-3. Durante el séptimo mes el pueblo se reunió en Jerusalén y se erigió el altar del holocausto. Enseguida el pueblo ofreció sus ofrendas a Jehová.

(2) 3:4-7. Se restablecen las ofrendas, y se observa la fiesta de los Tabernáculos.

(3) 3:8-23. En el segundo mes del segundo año del regreso, se inicia la obra en el Templo mismo. Esta obra va acompañada con alabanza y gratitud, pero muchos de los que habían conocido el Templo de Salomón lloran.

(4) 4:1-4. Los adversarios de Judá y Benjamín al principio tratan de ayudar en la construcción del Templo, pero Zorobabel rechaza su ayuda, debido a lo cual contratan a consejeros que frustren el propósito de los exiliados. Esto continúa hasta el reinado de Darío el Persa.

(5) 4:6-24. Se suscita la oposición durante los reinados de Jerjes y Artajerjes I. Se envía una carta a Artajerjes que da como resultado que se detenga la obra por completo. Un efecto similar se había producido aún durante los días de Zorobabel, pero en el versículo 24 leemos que la obra en el Templo cesó hasta el segundo año de Darío.

(6) 5:1-17. Haggeo y Zacarías entusiasman al pueblo a trabajar en el Templo. Aparece la oposición, y se remite el asunto a Darío. Los versículos 6 y 17 contienen una copia de la carta que se le envía a Darío.

(7) 6:1-12. Darío busca el decreto de Ciro y él mismo ordena que continúe la obra del Templo.

(8) 6:13-16. Se obedece el edicto de Darío y en el tercer día de Adar, en el sexto año del reinado de Darío, esto es 515 A. C., se termina el Templo.

(9) 6:17-22. Se dedica el Templo, y en el decimocuarto día del primer mes se celebra la Pascua, la cual va seguida por la Fiesta de los Panes sin Levadura.

III. *Esdras* 7:1-10:44. *El regreso bajo Esdras.*

(1) 7:1-10. El libro salta ahora muchos años para poder presentar al lector los acontecimientos que están relacionados con Esdras durante el reinado de Artajerjes. Se da el linaje de Esdras y se le describe como un escriba diligente en la Ley de Moisés. En el quinto mes del séptimo año de Artajerjes, él viene a Jerusalén.

(2) 7:11-26. Artajerjes le da a Esdras una comisión.

(3) 7:27-28. Esdras bendice a Dios por la comisión del rey.

(4) 8:1-14. Se da una lista de aquellos que subieron a Jerusalén con Esdras en el séptimo año de Artajerjes.

(5) 8:15-20. Esdras reúne a los jefes junto al río en Ahava; y el pueblo permanece allí durante tres días.

(6) 8:21-36. En el río de Ahava, Esdras proclama un ayuno. El decimosegundo día del primer mes, el pueblo sale de Ahava para ir a Jerusalén.

(7) 9:1-14. Esdras llora cuando se da cuenta de que el pueblo no se ha separado del mundo, sino han contraído matrimonios mixtos con los habitantes de la tierra.

(8) 9:5-15. Esdras ora.

(9) 10:1-17. Esdras inicia una reforma.

(10) 10:18-44. Se da una lista de aquellos sacerdotes que habían tomado para sí esposas extranjeras.

NEHEMIAS

Nombre

En las Biblias hebreas modernas el Libro lleva el nombre de su personaje principal, *Nehemyah.* En la Septuaginta el nombre aparece como *Neemias,* y en la Vulgata como el *Liber Nehemiae* ó *Liber secundus Esdrae.*

AUTOR

El autor del libro fue el mismo Nehemías como aparece por el uso del pronombre de la primera persona. El libro registra la misión de Nehemías a Jerusalén y las reformas que en instituyó aquel lugar. A diferencia de Esdras, Nehemías fue un laico. Sin embargo su obra sirvió para complementar la de Esdras, y Dios utilizó a estos dos hombres en el establecimiento de la nación judía postexílica.

Muchos críticos de la escuela negativa consideran al libro de Nehemías

como la última porción de la gran obra histórica del llamado “Cronista”.
Sin embargo, se tiene en alta estima las “memorias” de Nehemías, aún cuando algunos críticos no están de acuerdo por lo que toca a su alcance. Se cree que algún recopilador final del libro las arregló. Las razones por las cuales se cree que Nehemías mismo no pudo haber sido el autor de todo el libro, son las siguientes:

(1) En Nehemías 12:11,22 se hace mención de Jaddua quien fue el sumo sacerdote del 351--331 A. C. cuando Alejandro el Grande entró en la Ciudad. Pero debemos observar que estas referencias aparecen en una lista de los sacerdotes y levitas, las cuales pudieron haber sido una adición posterior. Sin embargo, no es necesario suponer tal cosa, ya que a Juddua no se le menciona aquí como el Sumo Sacerdote. Es absolutamente posible que Nehemías haya vivido hasta ver al joven Jaddua, un bisnieto de Eliasib, ya que menciona al nieto de Eliasib que estaba casado, el yerno de Sanballat (Neh. 13:28).

(2) En Nehemías 12:22 se menciona a Darío el Persa, y ya que se le relaciona en esta forma con Juddua se dice que es Darío Codomannus (336-332 D. C.). Pero si la referencia es únicamente con respecto a Juddua como joven y no como Sumo Sacerdote, entonces el reyes probable que sea Darío Nothus (424-395 A. C.).

(3) Nehemías 12:26, 47 se alega que menciona “los días de Nehemías” como un período que hacía mucho había pasado. Pero en contestación podemos observar que la frase en cada ocasión se utiliza - en relación con el día de alguna otra persona: Joacim (vs. 26), Zorobabel (vs. 47). Por tanto parecería natural que Jeremías utilizara una frase similar con respecto a su propia época.

ANALISIS

I. *Nehemías* 1:1-7:73. *Nehemías restaura los muros de la ciudad de Jerusalén.*

(1) 1:1-2:20. Introducción. Nehemías comienza hablando en la primera persona: “y acaeció en el mes de Chisleu, en el año 20, estando yo en Susán, capital de reino”, etc. En esta forma se da la fecha y los antecedentes. Se le informa a Nehemías que los Judíos en Palestina padecen grave aflicción y reproche, y que los muros han sido destruidos y las puertas quemadas con

fuego. Nehemías se lamenta por estas noticias, y le pide a Dios que manifieste su misericordia hacia él. En seguida se presenta, como el copero del Rey. Se contesta su oración. Dios, en su misteriosa providencia, hace que el rey le pregunte a Nehemías la razón de su rostro entristecido. Este explica la situación y el rey le permite que vaya a Jerusalén. Después de su llegada a la santa ciudad, Nehemías espera tres días y enseguida de noche, efectúa una inspección de los muros de la Ciudad.

(2) 3:1-6:19. La reconstrucción de los muros de la ciudad. Eleasib el Sumo Sacerdote toma la iniciativa, y con los otros sacerdotes inicia la edificación de la Puerta de las Ovejas. El capítulo 3 contiene una lista de aquellos que trabajaron en varias puertas de la ciudad y los lugares donde trabajaron.

Muy pronto aparece la oposición sin embargo, ya que Sanballat se burla de los judíos. Tobías Ammonita también los escarnece diciéndoles que el muro está tan débil que si subiere una zorra lo derribaría. Estos hombres conspiran para detener la construcción de los muros. Sin embargo Nehemías clama a Dios y fortalece a los hombres para el trabajo. Mientras algunos construyen otros guardan, y en esa forma continúan. Sin embargo, finalmente se termina el muro después de 52 días. Toda esta narración la relata Nehemías en la primera persona.

(3) 7:1-73. Nehemías enseguida le da a su hermano Hanai y a Hananías el encargo de velar sobre la ciudad de Jerusalén. A continuación viene una lista del pueblo que había regresado de Babilonia.

II. Nehemías 8:1-13:31. *Las reformas de Esdras y Nehemías.*

(1) 8:1-10:39. Se renueva el pacto. Esdras lee la Ley de Moisés al pueblo reunido, que confiesa sus pecados y ratifica el pacto. Julio

Wellhausen y otros han enseñado que esta sección contiene en realidad una narración de cómo la Ley de Moisés fue canonizada. Pero una lectura cuidadosa del pasaje demostrará que tal interpretación es incorrecta.

(2) 11:1-36. Este capítulo contiene una lista de aquellos que moraban en Jerusalén. Los líderes del pueblo deberán vivir allí, así como también uno de cada diez.

(3) 12:1-26. Se da una lista de sacerdotes y levitas.

(4) 12:27-43. La dedicación de los muros.

(5) 12:44-47. El pueblo sostiene a los sacerdotes.

(6) 13:1-31. Nehemías visita Jerusalén por segunda vez.

CAPITULO VEINTINUEVE

LOS LIBROS DE CRONICAS

NOMBRE

En la Biblia hebrea los dos libros de Crónicas constituyen una sola obra y llevan el título de "las palabras de los días» *(divere hayyamim).* Como se ve por medio de Crónicas 27:24, se utiliza el término en el sentido de anales. La Septuaginta dividió el libro en dos y los llamó *Paraleipomena,* esto es, cosas omitidas o ignoradas. Jerónimo interpretó el título hebreo como *verba dierum* ("palabras de los días»), y sugirió que los libros podrían llamarse en una forma más significativa una crónica de toda la historia divina *(chronicon totius divinae historiae).* Dice que popularmente se les designó, con el nombre de *Paralipomenon primus y secundus (Prologus Galeatus, PL, xxviii, col.* 554).

AUTOR

De acuerdo con el *Baba Bathra* 15a., "Esdras escribió la genealogía de las Crónicas para sí" *(adh lo).* Esta tradición judía atribuye así a Esdras la paternidad literaria de Crónicas y por medio de las palabras "para sí» probablemente tiene la intención de que nosotros entendamos que Esdras continuó la historia hasta su época.

¿Qué podemos decir acerca del valor de esta opinión? Es necesario observar que a la luz de pasajes tales como l° Crón. 3:1921 y 2° Crón. 36:22, 23, los libros no pudieron haberse escrito antes de los tiempos de Esdras.

Sin embargo, si uno compara la conclusión de 2° Crón. con los versículos iniciales de Esdras, parece que los primeros versículos de Esdras fueron tomados de las Crónicas (y no viceversa). En Esdras se presenta el edicto en una forma más completa o ampliada y se efectúan únicamente uno o dos

cambios secundarios. Si es cierto que un editor agregó este edicto a las Crónicas, ¿a qué se debe que no haya expresado las ideas en forma idéntica en ambos casos?

Por tanto, al comparar estos dos edictos (2° Cron. 36:22, 23 con Esdras 1:1-4), parece quedar demostrado que Crónicas es anterior a Esdras. Pero naturalmente que esto no es definitivo. El lenguaje de Crónicas manifiesta que proviene de la época general de Esdras, y podemos fechar el libro en la última parte del quinto siglo A. C., probablemente entre 450-425. Es muy posible que Esdras haya sido el autor.

Parece que generalmente todos los eruditos aceptan hoy en día el hecho de que junto con Esdras y Nehemías, los libros de Crónicas formaban originalmente una sola obra. Las razones que por lo general se aducen para respaldar esta opinión son: (1) El mismo punto de vista religioso centrado alrededor del templo y el sacerdocio que se encuentra en todas estas obras; (2) La misma predilección que aparece en todos estos libros por los registros estadísticos y las genealogías; (3) El lenguaje y el estilo de los libros son similares; (4) Se cree que la similitud entre la conclusión en Crónicas y el principio de Esdras fueron originalmente uno. Oesterley y Robinson sugieren que al principio solamente Esdras y Nehemías fueron admitidos en el canon. Esto dejó a Crónicas sin una conclusión apropiada. Más tarde cuando se admitió a Crónicas, se creyó conveniente proveer al libro (que no estaba colocado inmediatamente antes de Esdras y Nehemías) con una conclusión, y ya que ambos terminaban en una nota triunfal, los versículos iniciales de Esdras servían para tal conclusión.

Podemos decir con respecto a lo anterior, que estos argumentos respaldan la opinión de que todos estos libros se escribieron desde el mismo punto de vista y que fortalecieron la posición acerca de que Crónicas fue escrito por Esdras. Pero de ninguna manera prueban que todos los libros hayan sido originalmente uno. Y es difícil ver cómo es que si estos libros originalmente constituyeron uno solo al principio, se reconoció sólo una parte como canónica y más tarde se llegó a reconocer la otra parte, pero no se colocó en su posición original *antes* de Esdras y Nehemías sino *después* de ellos. Esto es ilusorio, posee muy pocas probabilidades y carece de todo fundamento. Además, ¿a qué se debe que el editor o redactor final haya insertado Esdras 1:1-4 en una forma *alterada?* ¿Por qué no lo insertó solamente palabra por palabra?

Es aquí donde aparece el gran problema al cual se enfrentan aquellos que piensan que originalmente los libros eran uno. ¿Cómo fue que a estos libros se

les separó y se les colocó en el orden actual, y como sucedió el hecho de que la conclusión de Crónicas y el principio de Esdras son tan parecidos? Hasta ahora, no se ha podido contestar satisfactoriamente estas preguntas.

No solamente se considera por lo general que originalmente Crónicas, Esdras y Nehemías constituían una sola obra, sino que además, la fecha de esta obra se ha fijado a menudo como hacia la última parte del cuarto siglo, y aún poco después. Pfeiffer le da una fecha aproximada del 250 A. C. Muchos de estos argumentos tienen que ver con Esdras y Nehemías, y estos los consideraremos en su lugar apropiado. A menudo se discute el hecho de que Esdras y Nehemías son tardíos y que como Crónicas originalmente formaba parte de ellos, también es indispensable darle una fecha tardía, pero esto implica el forzar la cuestión de si existen en Crónicas indicaciones que nos lleven a pensar que este libro proviene del cuarto siglo o más tarde. Esta, y solamente esta, es la pregunta que es importante para la discusión actual. Por lo general, se presentan dos argumentos para mostrar el hecho que Crónicas pertenece, cuando menos, a un período posterior a 350 A. C.

(1) l° Crónicas 3:19-24. Se dice que este pasaje continúa la genealogía de David hasta la sexta generación después de Zorobabel (hasta la onceava generación en la Septuaginta). Si a Zorobabelle damos la fecha del 520 A. C. Y si a cada generación le asignamos un espacio de 20 años, nos llevaría cuando menos hasta el año 460 A. C., así entonces, lo declara el argumento, el libro no pudo haber sido escrito antes de esta fecha. Pero el discutir tal cosa como muchos lo han hecho, es ser culpable de leer una implicación que no existe en el pasaje. Si leemos cuidadosamente los versículos a que nos estamos refiriendo, nos podremos dar cuenta que la genealogía de Zorobabel continúa solamente durante dos generaciones después de él.

La genealogía llega hasta Pelatías y Jesaías, nietos de Zorobabel. Después (en el versículo 21b) se hace mención a las cuatro familias que probablemente fueron contemporáneas de Pelatías y Jesaías, y que de alguna manera estaban relacionadas con la línea de David. Pero lo que es sumamente importante observar con respecto a esto, es que la línea de Zorobabel no se continúa durante cuatro generaciones.

(2) En l° Crónicas 29:7 se hace mención del talento, una moneda persa. Se dice que esta moneda a la cual en algunas ocasiones se le denomina dárico, recibió su nombre de Darío I (quien murió en 486), y que la presencia de esta moneda en Palestina nos indica una época muy avanzada dentro del período persa. Pero no es del todo seguro que esta moneda *(adarkonim)* haya recibido

su nombre de Darío I. Aparentemente apareció también durante la época de Nabonidus. De cualquier manera, aún si hubiera recibido su nombre de Darío, seguramenteque hubiera estado circulando durante la última parte del siglo quinto A. C. Esta apelación al talento persa en realidad no prueba nada con respecto a las fechas de Crónicas que están en disputa.

Guillermo F. Albright ha alegado que Esdras fue el autor de Crónicas y que compuso el libro entre el año 400 y el 350 A. C.[1].Aún cuando este punto de vista no ha encontrado una aceptación popular, sin embargo Albright ha presentado su argumento en una forma tan capaz que es necesario tomarlo en consideración al discutir seriamente este asunto.

En el año de 1939 Adan C. Welch publicó una serie de conferencias sobre Crónicas, la cual demanda atención especial. Welch piensa que los libros no son homogéneos, sino que más bien manifiestan la presencia de varias manos autoras. El aduce poder encontrar dos líneas de pensamiento, revelando cada una un punto de vista distinto. Una, es una narración consistente que contiene la historia De Judá a partir de la ascensión al trono de David, omitiendo toda mención del reino del norte. Corre paralela a Samuel y a Reyes, y aún cuando contiene material nuevo, sin embargo posee unidad e igualdad externas. La segunda línea de pensamiento, sin embargo, no constituye una narración original, la cual en una fecha posterior fue sometida a una cuidadosa revisión.

La revisión perteneció a la generación que siguió después del regreso del cautiverio, por tanto la obra original fue anterior a esto, y es necesario considerada como uno de los programas desarrollados en favor de la solución de los difíciles problemas a los cuales se enfrentó la nación postexílica. Como todas las obras de Welch, este libro es estimulante y valioso y nos regocijamos en su énfasis en favor de una fecha temprana. Pero nos es imposible aceptar cualquier punto de vista que niegue la unidad de los libros, ya que la evidencia no está en favor de tal procedimiento.

LAS FUENTES DE CRONICAS[2]

Para la información contenida en las primeras genealogías, 1° Crónicas 1-9, el escritor utilizó algunas de las listas antiguas de estadística que habían sobrevivido a la caída de Jerusalén y al exilio. Solamente las genealogías patriarcales pudieron haber sido tomadas de los libros canónicos de las Escrituras, ya que en otra parte la diferencia en orden y arreglo es tan grande

que es obvio que las listas se tomaron de las fuentes que ahora se conservan para nosotros. Muy pocas de estas genealogías encuentran paralelo en algún otro lugar de las Escrituras.

Por lo que toca a las narraciones históricas que se encuentran en Samuel y Reyes, a estos libros no se les debe considerar como la fuente. Esto lo podemos ver del hecho que los pasajes en Crónicas contienen innumerables detalles que no aparecen en Samuel y Reyes y también difieren en el arreglo del material. De hecho, puede decirse con justicia que siguen un curso propio. Por tanto, ya que las narraciones históricas exhiben un punto de vista peculiar, parece mayor que las consideremos como que cada una fue tomada de una fuente común.

Compárese por ejemplo, l° Crónicas 10 con l° Samuel 31. Estos parecen estar de acuerdo casi palabra por palabra, sin embargo, obsérvese la diferencia en los versículos 9 y 10:

CRONICAS

9. Y luego que le hubieron desnudado, tomaron su cabeza y sus armas, y enviáronlo todo a la tierra de los filisteos por todas partes, para que fuese denunciado a sus ídolos y al pueblo.

10. y pusieron sus armas en el templo de su dios, y colgaron la cabeza en el templo de Dagón.

SAMUEL

9. Y cortáronle la cabeza, y desnudáronle las armas; y enviaron a tierra de las armas; y enviaron a tierra de los filisteos al contorno, para que lo noticiaran en el templo de sus ídolos, y por el pueblo.

10. y pusieron sus armas en el templo de Astaroth y colgaron su cuerpo en el muro de Bethsan.

¿No es acaso obvio que cada una de estas narraciones esté escrita desde un cierto punto de vista? Crónicas hace énfasis en lo que se hizo con la cabeza, mientras que Samuel hace énfasis en lo que le pasó al cuerpo. Compárese también con respecto a esto 2° Crónicas 2 con 1° Reyes 5; 2° Crónicas 8 con 1° Reyes 9:10--28; 2° Crónicas 32 con 2° Reyes 18 e Isaías 36-38; 2° Crónicas 3 y

4 con 1° Reyes 6 y 7.

Para el tratamiento de la historia de David el autor menciona la siguiente fuente: “Las Crónicas de Samuel vidente, y del profeta Nathlan y de las erónicas de Gad vidente” (l° Crónicas 29:29).

La fuente que se menciona para la historia de Salomón es: “Los libros de Nathán el profeta, la profecía de Ahías Silonita y en las profecías del vidente Iddo contra Jeroboam, hijo de Nabat” (2° Crónicas 9:29).

Para el reino de Judá se hace mención de: “El libro de los reyes de Judá y de Israel” (16:11); “El libro de los reyes de Judá y de Israel” (25:26; 28:26; 32:32); “El libro de los reyes de Israel y de Judá” (27:7; 35:27; 36:8); “El libro de los reyes de Israel” (20:34); “Las palabras de los reyes de Israel” (33:18); “La historia *(midrash)* del libro de los reyes” (24:27).

Existe una buena rezón para creer que los primeros cinco títulos anteriores no son sino designaciones distintas de la misma obra. Evidentemente, esta historia contenía esencialmente el mismo material como las crónicas de los reyes de Judá e Israel, los cuales se mencionan en los libros canónicos de Reyes, ya que los extractos están de acuerdo de una manera tan sorprendente en ambos casos. Al último título *(midrash)* también se le debe considerar como una designación de la misma obra. El autor de Reyes cita los anales de los reinos como dos obras separadas; pero evidentemente se había formulado la historia en un solo volumen o libro, el cual estaba ante la persona que escribió las Crónicas, al cual él pudo designar como Midrash. Keil nos indica que la historia de Joas en Crónicas, al comparársele con 2° Reyes 11 y 12, prueba que las obras eran las mismas. Otras fuentes que se mencionan para el origen de la historia de Judá son: “Lo demás de los hechos de Uzzías, primeros y postreros, escribiólo Isaías profeta, hijo de Amós” (2° Crón. 26:22); “Los libros de Semeías profeta y de Iddo vidente” (2° Crón. 12:15). “La historia de Iddo profeta” (2° Crón. 13:22); “Las palabras de Jehú hijo de Hananí” (2° Crón. 20:34); “Las palabras de los videntes” (2° Crón. 33:19).

De lo que acabamos de mencionar debemos observar que “las palabras de Jehú” se dice que se les “incluyó *(ha alah)* en los libros de los reyes de Israel”. Aparentemente por tanto, las otras obras permanecen aún diferentes de esta historia. Así también esta obra histórica de donde el autor de Crónicas obtuvo su material se recopiló no sólo de escritos históricos, sino también de escritos proféticos.

LA INTEGRIDAD DE LOS LIBROS DE CRONICAS

De acuerdo con los seguidores de la escuela de Wellhausen, los libros de Crónicas poseen poco valor histórico. La razón de esta opinión despreciante es básicamente filosófica, ya que estos libros presentan un cuadro de la historia de Israel que no está de acuerdo con el concepto de Wellhausen acerca de lo que esa historia fue, así entonces se les rechaza como fuentes confiables de historia.

Roberto H. Pfeiffer (IOT, ps. 785-801), uno de los más recientes y competentes partidarios de este punto de vista, alega que Crónicas es tanto una secuencia como un suplemento al llamado Código Sacerdotal. Continúa la historia desde donde termina P hasta la época de Nehemías. Asimismo describe las instituciones levíticas de tal manera que las pone de acuerdo con las prácticas contemporáneas de la época del “Cronista”. En la opinión de Pfeiffer, ese autor es solo un imitador que no se puede comparar con el autor Sacerdotal como pensador creativo. De hecho, como historiador es un discípulo de este autor Sacerdotal, pero su historia está limitada al reino judío en el último período. Deliberadamente adoptó métodos y principios que encontró en la historia P, y en su obra manifestó una similitud que se extiende aún hasta los detalles. Así como este autor Sacerdotal, el autor de Crónicas se cree que haya vivido durante una época de paz, ya que se dice no posee un conocimiento de una lucha verdadera. Las historias de la batalla las hizo el autor para mostrar cómo controlaba Dios la historia. Debido a esto, Pfeiffer considera estos libros como declaraciones polémicas y apologéticas, que tienen el propósito de aumentar el prestigio de los Levitas.

Asimismo, después de la discusión del punto de vista religioso del autor de Crónicas, Oesterley y Robinson declaran, “De que se ha dicho quedará en claro que es imposible prestar demasiada importancia a la historia tal como es presentada en Crónicas” (p. 118). Y Cornill ha ido hasta el punto de decir” que el cuadro que nos presenta el autor de Crónicas no es en ningún aspecto histórico” (p. 239), asimismo también menciona “que en idioma moderno, se llamaría falsificación de la historia la de Crónicas” (p. 239). Eissfeldt es más moderado. Cree que los libros contienen un valor considerable como fuentes de información durante la época en la cual aún el mismo autor de Crónicas vivió, esto es, el tercero y cuarto siglos A. C. Las narraciones pueden tener aún algún valor para el estudio de la historia anterior, como por ejemplo el relato de la visita de Mansés al rey asirio (2° Crónicas 33:11-13), el cual puede ser un relato auténtico.

Esta apreciación de los valores de Crónicas se debe rechazar, ya que está basada en una teoría de la historia de Israel que no va de acuerdo con la religión cristiana. Sin embargo, será necesario considerar de una manera más detallada las objeciones principales que generalmente se aducen en contra de la integridad de Crónicas.

I. *Objeciones que se han expresado en contra de las secciones de Crónicas que son paralelas a los libros de Samuel y Reyes.*

La siguiente es una lista de los pasajes paralelos (basada en Keil):

I Crón. 10:1-2
11: 1-9
11:10-47
13:1-14
14:1-7, 8-17
15, 16
17
18
19
20:1-3
20:4-8
21
2º Crón. 1:2-13
1:14-17
2
3:1-5:1
5:2-7:10
7:11-22
8
9:1-12, 13-28
9:29-31 10:1-11:4
12:2, 3, 9-16
13:1, 2, 22, 23
14:1, 2, 15:16-19
16:1-6, 11-14
18:2-34

20:31-21:1
21:5-10, 20
22:1-6, 7-9
22:10-23:21
24:1-14, 23-27
25:1-4, 11, 17-28
26:1-4, 21-23
27:1-3, 7-9
28:1-4, 26, 27
29:1, 2
32:1-21
32:24, 25, 32, 33
33:1-10, 20-25
34:1, 2, 8-28, 29-32
35:1, 18-24, 26, 27
36:1-4
36:5, 6, 8-12
36:22, 23
1 Sam. 31
2 Sam. 5:1-3, 6-10
23:8-39
6:1-11
5:11-16, 17-25
6:12-23
7
8
10
11:1, 12:26-31
21:18-22
24
1 Reyes 3:4-15
10:26-29
5:15-32
6, 7:13-51
8
9:1-9
9:10-28

10:1-13, 14-29
11:41-43
12:1-24
14:21-31
15:1, 2, 6-8
15:11-16
15:17-22, 23, 24
22:2-35
22:41-51
2 Reyes 8:7-24
8:25-29, 9:16-28
10:12-14
11
12:1-17, 18-22
14:1-14, 17-20
14:21, 22, 15:2-7
15:33-36, 38
16:2-4, 19, 20
18:2,3
18:13-19:37
20:1, 2, 20, 21
21:1-9, 18-24
22, 23:1-3
23:21-23, 28, 29-34
23:36, 37, 24:1, 5, 6,
8-9
Esdras1:1-3

(1) Se hace excepción del uso de los números en Crónicas. Cornill compara al autor de Crónicas con un "campeón de siete figuras *(Messer milione),* lanza sus cientos de miles y millones. De manera que cada vez que se establece un esfuerzo para representar concretamente las cosas descritas, es suficiente para mostrar su absoluta imposibilidad". El juicio de Driver es más moderado. Habla de los números como "increíblemente altos". ¿Qué podemos decir acerca del uso de números en Crónicas?

En 2° Crónicas 13:3, Judá tiene 400,000 hombres escogidos, e Israel 800,000. De estos últimos, 500,000 (v. 17) fueron asesinados.

Asa tenía un ejército de 580,000 (2° Crónicas 14:8), y Zera el etípoe mil

millares y 300 carros (v. 9). En l° Crónicas 21:5 leemos que Israel tenía 1,100,000 y Judá 470,000, mientras que en 2° Samuel 24:9 Israel no tenía sino 800,000 y Judá 500,000.

Estos ejemplos son suficientes. Al acercarnos al problema, debemos insistir en que el escritor no hubiera tratado deliberadamente de hacer que su obra resultara ridícula. Y esto sería así, especialmente si el escritor fue el "autor de Crónicas" de la crítica destructiva. Si estuviera escribiendo una obra de publicidad, ¿no hubiera tratado de hacer que su historia pareciera lo más genuina posible? Si era cierto que no poseía conocimiento verdadero de tácticas de guerra, ¿no hubiera tratado de aprender algo antes de escribir? De otra manera, ¿qué hubiera podido alcanzar escribiendo en esta forma? ¿No hubiera fracasado en su propósito? Debido a esto podemos acercarnos a esta materia con la convicción de que el autor de Crónicas no trató ni deliberadamente, ni debido a su ignorancia (la obra es demasiado extraordinaria como para que fuera así) de hacer que sus escritos parecieran ridículos.

(a) Debemos observar que los números que se dan son números redondos, representado aparentemente sólo cantidades aproximadas. Se toman en consideración solamente los miles, y parece ser que la intención es únicamente el dar la idea de la grandeza de los ejércitos. Así entonces, cuando se indica que el gran ejército de Zera (2° Crónicas 14:8) consistía de mil millares *(eleph 'alaphim),* el texto no quiere decir que él tuviera precisamente un millón de hombres en su ejército. Esto seguramente sería extraño si se le compara solamente con 300 carros. Más bien, el texto significa que Zera poseía un vasto ejército. La Septuaginta interpreta correctamente el pasaje diciendo "en mil millares".

(b) Aún cuando en Crónicas los números por lo general son mayores que los de Samuel o Reyes, algunas veces son más pequeños. Así por ejemplo, Reyes 4:26 menciona 40,000 caballerizas para los caballos de Salomón, mientras que 2° Crónicas 9:25 menciona 4,000. l° Crónicas 11:11 tiene 300 en lugar de 800, como en 2° de Samuel 23:8. l° Crónicas 21:12 tiene 3 años en lugar de los siete años de 2° Samuel 24:13.

(c) La mayoría de las diferencias en números, así como la extensión de los números en Crónicas se encuentran también en la Septuaginta. Por tanto, existían ya antes del establecimiento del texto por los masoritas. En tiempos antiguos a los números se les representaba ocasionalmente por medio de letras del alfabeto. Por tanto, es muy probable que en alguna ocasión se hayan mal entendido estas letras y se escribieron los números enteros. Esto puede ser la

razón de las dificultades en lo que toca a los números. En tal caso, muy fácilmente se pudieron haber introducido los errores textuales. Es muy probable explicar los ejemplos que a continuación siguen es esta base: l° Crónicas 18:4 con 2° Samuel 8:4; 2° Crónicas 3:15; 4:5 con 1° Reyes 7: 15, 26; 2° Crón. 13:3, 17 y 17:4 y siguientes, en los cuales los números en los pasajes de Crónicas obviamente son muy grandes. Sin duda que las corrupciones a lo largo de la transmisión del texto han tenido mucho que ver con esta situación.

(d) Aún cuando hoy en día no estamos en posición de poder explicar satisfactoriamente y en forma precisa cómo es posible que se hayan originado los errores textuales en los números, es necesario recordar que debido a que estos números están separados, no pueden afectar el factor genuino de la historicidad de Crónicas. Existen tantos pasajes de acuerdo con los hechos históricos, que unos pocos números no son suficientes para presentar la acusación de "no ser histórico" o "no ser íntegro", contra el "Cronista" que compuso este libro.

(2) Con mucha frecuencia se hace la acusación de que por ciertos intereses apologéticos, el autor de Crónicas ha omitido ciertas declaraciones denigrantes respecto a David y Salomón. Por ejemplo, la narración del adulterio de David (2° Samuel11:2-12:26) se omite en Crónicas, así como se omite el relato de la idolatría de Salomón (1° Reyes 11). Es probable que no podamos explicar hoy en día a qué se debe que estas cosas, así como otros hechos denigrantes se omitan de los relatos paralelos de Crónicas, pero seguramente que no es muy probable que esto se haya hecho debido a ciertos intereses apologéticos. No hubiera tenido caso tratar de esconder tales fallas en los caracteres y acciones de los reyes, ya que el autor de Crónicas nombre las fuentes de donde obtuvo su información. Ahora, si estas fuentes fueron en parte los libros canónicos de Samuel y Reyes, tal como la crítica negativa (yo creo que erróneamente) lo afirma, ¿no sería posible para cualquier judío devoto prestar atención a tales libros canónicos para descubrir la verdad? Además, debe observarse que el autor se refiere en algunas ocasiones a los acontecimientos que no narra, por ejemplo, l° Crónicas 19:19; 29:22 (la segunda vez). 2° Crón. 11:2-4 implica que el lector sabe acerca del pecado de Salomón. 2° Crónicas 17:3 ("los *primeros caminos* de David su padre") muestra que la caída posterior de David era conocida perfectamente. Nehemías 13:26 (el cual, de acuerdo con la crítica negativa, es la obra del autor de Crónicas) declara que las mujeres extranjeras fueron la causa de que Salomón pecara. Debe observarse asimismo, que se omite casi todo lo que tiene que ver con las vidas privadas de David y Salomón.

Esto se refiere aún a los actos dignos de encomio, tales como la ira de David en contra de aquellos que mataron a Abner y a Ishboseth (2° Samuel 3:22 al 4:12), y su magnanimidad hacia la casa de Saúl (2° Samuel 9). David dice que debido a que ha sido un hombre de guerra y ha derramado mucha sangre no se le permite construir el templo (l° Crón. 22:8; 28:3). Y también en Crónicas se omite el cuadro de la sabiduría y magnificencia de Salomón como se da en l° Reyes 3, 4.

A la luz de las consideraciones arriba mencionadas, podemos decir que cualquiera que haya sido la razón para omitir ciertos acontecimientos o actos denigrante s de David y Salomón, no se debió de ninguna manera a intereses apologéticos.

(3) Algunas ocasiones se afirma que Crónicas es "la primera apología del judaísmo". La razón para pasar por alto la historia de Israel en un silencio casi total, es que se cree que esto último no tiene ninguna importancia en relación con la historia de la nación escogida, o de otra manera se dice que la omisión se debe al odio del autor de Crónicas para con Israel. Pero la verdadera razón por la que el autor de Crónicas omitió la historia del reino del norte no es que él lo haya odiado, ni tampoco que la historia del pueblo haya sido de poca importancia con relación a la historia del pueblo escogido. La razón es que el autor de Crónicas (bajo inspiración divina), no consideró esencial para su propósito un tratamiento tal de la historia de Israel (Véase bajo Propósito).

II. *Objeciones que se han levantado en contra de las secciones de Crónicas que no son paralelas a Samuel y Reyes.* 3

Se ha criticado en forma sumamente severa la genealogía Levítica de 1° Crónicas 6. Así por ejemplo Pfeiffer declara, "aún cuando las genealogías Levíticas pudieran incluir algunos personajes históricos, han sido compuestas en base de las genealogías artificiales que se encuentran en el Código Sacerdotal, esto debido a dos propósitos: para proveer una relación sanguínea mutua para las varias clases de funcionarios en el templo; y en segundo lugar, para probar que las organizaciones eclesiásticas de la mitad del siglo tercero pueden remontar su origen hasta David si no es que al mismo Moisés, y por lo tanto son válidas" (IOT, p. 799).

(1) Se dice que el autor de Crónicas transforma a Samuel el efrainita y a Obed-edom getheo a Levitas genuinos. ¿Pero es cierto esto? En ningún lado se presenta a Samuel como un Efrainita, en el sentido de ser un descendiente directo de Efraín. En l° Samuell:l Elcana (el padre de Samuel) se dice que es de Efraín, esto es de Ramathaim de Sophim. Pero esto no quiere decir que él haya sido descendiente de Efraín. Así entonces, el autor de Crónicas no cambia a un efrainita en Levita, tal como se le acusa.

Por lo que toca a Obed- Edom se le llamaba getheo porque pertenecía a la ciudad Levítica de Bath-rimmon *Gosué* 21:24). Por tanto en este caso no existe ninguna evidencia de que el autor esté transformando a alguien en Levita.

(2) Se dice que Obed-edom es "al mismo tiempo un capitán filisteo de David llegando de Gath (113:13), un portero (115:18 y 24), de una familia de porteros (26:4-8, 15), un miembro de un grupo de músicos de arpa (15:21 compárese con 16:5), y en el mismo versículo (16:38 claramente anotado), tanto un músico como un portero" (Pfeiffer, obra cit., p. 8(0). Todo esto se afirma para mostrar que las genealogías Levíticas son ficticias. Pero ni en l° de Crónicas 13:13 ni en ninguna otra parte en la Biblia se dice que Obed-edom sea un "capitán filisteo de David llegado de Gath". Se dice únicamente que él es un getheo y parece no haber duda de que esto se refiere al Gath-rimmon Levitico. En l° Crón. 15:18, 24 Obed-edom sirve simplemente como un portero *(shoarim)* para el arca mientras que es traída a Jerusalén. A este Obed-edom es obvio que se le debe tomar como un individuo distinto del que lleva el mismo nombre en el versículo 21, ya que es claro que un solo hombre no podía llevar a cabo las dos tareas al mismo tiempo. Parece ser que en 10 Crónicas 16:38 se hace la distinción entre los dos. Sin embargo, el texto de este- último pasaje aparentemente es defectuoso tal como está, hecho por el cual no se debe culpar al autor del libro. Como resumen entonces, podemos decir que las declaraciones acerca de Obed-edom no prueban que las genealogías Levíticas sean ficticias.

(3) También se supone que el caso de Ethan demuestra que estas genealogías son ficticias. Se dice que fue un vidente edomita (1 Reyes 4:31). Se dice que fue el autor del Salmo 89 y por último que se hizo Levita (1 Crónicas 6:42, 44). Pero no existe evidencia suficiente para mostrar que el autor de Crónicas haya cambiado a Ethan en un Levita. No sé qué signifique la designación "el Ezrahita". De ninguna manera ha quedado en claro que a Ethán el Ezrahita se le deba identificar con los ethanos de 10 Crónicas 6, Ethán el hijo de Zimma (v. 42), o Ethan el hijo de Kishi (v. 44; compárese con 15:17, el hijo de Kushaia).

(4) Pfeiffer además alega que el linaje de los sumos sacerdotes a partir de Leví hasta la caída de Jerusalén en 586 consta de 26 generaciones (10 Crónicas 6:1-15). En el linaje del grupo de los cantores, sin embargo, se anota a 22 generaciones de Levi hasta Hemán (un contemporáneo de David) y solamente cuatro generaciones entre el tiempo de David y la caída de Jerusalén (10 Crónicas 6:33-38). Esto nuevamente se supone que demuestra el carácter no histórico de las genealogías.

Sin embargo, el lugar de ser un argumento en contra de la integridad y carácter histórico de las genealogías Levíticas, estas listas son argumentos poderosos en favor del punto de vista opuesto. Si algún editor hubiera compuesto por sí mismo estas listas en la mayor parte por medio de su imaginación, hubiera tenido sumo cuidado de cualquier discrepancia. Es obvio que se da la genealogía de los cantores con el más grande de los detalles, ya que se detiene con Hemán. No tenemos idea cuántas generaciones pensaba el autor que debían incluirse entre la época de Hemán y la caída de Jerusalén. Al dar la lista de sacerdotes para el período entre Leví y David, el escritor creyó conveniente incluir solo catorce nombres. Es posible que intencionalmente haya pasado por alto algunas generaciones. (Si como algunos críticos piensan, el autor de Crónicas fue el escritor de Esdras, está claro que pasó por alto muchas generaciones en Esdras 8: 1-5). Por último, debe observarse que la genealogía de Hemán traza el linaje, no de Leví sino de Israel. Por tanto, estas listas que el autor de Crónicas ha dejado no se les deben considerar como invenciones inútiles de la imaginación, sino como archivos íntegros de una historia coherente.

PROPOSITO

Si declaramos el punto de vista del propósito de Crónicas que defiende la escuela de la crítica negativa, y vemos en esa forma lo que no es el propósito, es posible que podamos ver más claramente lo que sí es el propósito. En primer lugar, se nos dice que el autor de Crónicas no es un historiador, y que su obra no es historia. Se nos afirma que el propósito del autor fue el defender el judaísmo en contra de las declaraciones de los samaritanos y de las pretensiones de los gentiles. Trató de probar que el judaísmo del siglo tercero A. C. era el único verdadero, y para poder probar esto, apeló a su antigüedad ya sus maravillosos triunfos. Pero para probar su caso, en parte tuvo que fabricar la evidencia. Por tanto, atribuye el origen de las instituciones sagradas a hombres

tales como Moisés y David.

Nos encontramos en completo desacuerdo con esta declaración, ya que está basada en la presunción de que los libros no son íntegros desde el punto de vista histórica, y nos hemos esforzado por demostrar que tal conclusión no es justificable. Es muy cierto que el escritor tenía un propósito religioso. Los exiliados habían ya regresado de Babilonia, y a través de su obra el escritor trata de demostrarles la verdadera gloria de su nación como una teocracia y de mostrarles los derechos y la importancia de la dinastía davídica.

Es debido a este propósito que el escritor utiliza sus materiales en la forma en que lo hace. Por tanto, pasa la historia del Reino del Norte prácticamente en absoluto silencio, y en la vida de David, trata especialmente aquellos acontecimientos que tienen que ver con la adoración del pueblo en Sión y que son antecedentes de la construcción del Templo. Debido a esta razón también, por lo que toca a la vida de Salomón, es el Templo y su dedicación más bien que los acontecimientos personales en su vida, lo que recibe el énfasis central. Por lo mismo, también hace énfasis en la obra de aquellos reyes que se opusieron a la idolatría, como Asa, Josaphat, Ezechías y Josías, y le da prominencia a la adoración formal de la teocracia, los cantores del Templo, los Levitas y sus funciones, y todo lo que tenía que ver con tal adoración. Hace énfasis en la importancia de la dinastía davídica debido a su valor para el bienestar de la teocracia. Espera convencerlos de la verdadera bendición que vendrá recordándole al pueblo la gloria de lo que Dios les ha dado, y advirtiéndole que esto vendrá solo por medio de la obediencia a los principios teocráticos establecidos por Dios.

Esto no significa que los libros sean inútiles como historia. Ni significa tampoco que los hechos hayan sido desfigurados para servir un propósito apologético. Los libros se escribieron con un propósito específico, un propósito que era noble y digno de encomio. Pero se tuvo la intención de que llevaran a cabo tal propósito no por medios injustos, sino justos. Son historia verdadera.

ANALISIS

I. 1º Crónicas 1:1-9:44. *Material genealógico.*

(1) 1:1-54. Generaciones de épocas patriarcales.

(2) 2:1-3:24. Los doce hijos de Israel.

(3) 4:1-23. La familia de Judá.

(4) 4:24-43. Los hijos de Simeón.

(5) 5:1-26. Los hijos de Rubén, Gad y Manasés.

(6) 5:27-6:66. Las familias de Leví.

(7) 7:1-40. Las familias de Issachar, Benjamín, Nephtalí, la mitad de Manasés, Efraím, Asser.

(8) 8: 1-40. Benjamíl1; Genealogía de la casa de Saúl.

(9) 9:1-44. Familia de Saúl.

II. l° Crónicas 10:1-29:30. *El reinado de David.*

(1) 10:1-14. Últimos días y muerte de Saúl.

(2) 11:1-12:40. La captura de Jerusalén. Los héroes de David. (3) 13:1-16:43. El arca traída de Kirjath-Jeraim a Sion. Salmos de gratitud de David a Dios.

(4) 17:1-27. A David se le prohíbe construir el templo. Su trono será establecido.

(5) 18: 1-20:7. Relato de las conquistas de David.

(6) 21:1-22:1. El censo del pueblo.

(7) 22:2-19. Preparativos para la construcción del templo.

(8) 23:1-26:32. Arreglo de los Levitas.

(9) 27:1-34. Organización del gobierno.

(10) 28:1-29:30. Las últimas instrucciones de David y su muerte.

III. 2° Crónicas 1:1-9:31. *El reinado de Salomón.*

(1) 1:17. La Teofanía en Gabaón. Sabiduría y riqueza de Salomón.

(2) 2:1-18. Las preparaciones de Salomón para la construcción del templo.

(3) 3:1-5:1. La construcción del Templo.

(4) 5:2-7:22. La dedicación del Templo.

(5) 8:1-9:28. Varias actividades de Salomón.

IV. 2° Crónicas 10:1-36:23. ***La historia de Judá hasta su caída.***

(1) 10:1-12:16. El levantamiento de las tribus y el reinado de Roboam.
(2) 13:1-22. El reinado de Abías.
(3) 14:1-16:14. El reinado de Asa.
(4) 17:1-20:37. El reinado de Josaphat.
(5) 21:1-20. El reinado de Joram.
(6) 22:1-12. Ochozías y Athalía.
(7) 23:1-24:27. El reinado de Joas.
(8) 25:1-28. Amasías.
(9) 26:1-23. El reinado de Uzzías. (Azarías).
(10) 27:1-9. El reinado de Jotham.
(11) 28:1-27. El reinado de Achaz.
(12) 29:1-32:33. El reinado de Ezechías.
(13) 33:1-25. Manasés y Arnrnón.
(14) 34:1-35:27. El reinado de Josías.
(15) 36:1-23. La destrucción de Judá y el cautiverio.

NOTAS DEL CAPITULO VEINTINUEVE

1. "The Date and Personality of the Chronicle", JBL 40 (1921), ps. 104124. Este artículo contiene una discusión especialmente valiosa sobre la genealogía en 10 Crónicas 3:19-21.

2. He seguido a Keil muy de cerca al discutir este asunto.

3. Esta sección trata sobre las objeciones presentadas en contra de la historicidad de las genealogías Levíticas en 10 Crónicas 6. Aún cuando algo del material contenido en esta lista aparece también en Samuel y Reyes, sin embargo, una lista paralela como tal no aparece allí, y por esa razón, la he tratado bajo este encabezado.